Prólogo

Filosofia Elemental

Card. Zeferino González

Fides... per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.»
Santo Agostinho, De Trinit., lib. XIV, cap. 1º.
"

"Homo, dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens, sed eam transcendit, altiori director innixus, scilicet, Veritate Prima; "quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem."
Est. Tomás, comente. em biblioteca. III, Sentença. distinção XXIV, questão. 1º, art. 3º.

Prólogo da Primeira Edição

Alguns meses se passaram desde a publicação de Philosophia Elementaria, quando recebemos cartas de diversas fontes solicitando uma versão em espanhol da obra mencionada. Para tanto, foram apresentadas razões mais ou menos convincentes e considerações muito dignas, juntamente com o incentivo de pessoas de autoridade. Após alguma hesitação e dúvida, cujas razões não são relevantes aqui, decidimos empreender o trabalho. Como uma das principais razões apresentadas nas cartas e exortações acima

mencionadas era a conveniência e a necessidade de um livro de filosofia racional e cristã ao mesmo tempo, que pudesse servir de texto nos Institutos [X] e Colégios, não consideramos oportuna a tradução completa da obra, dada a prática, claramente inconveniente sem dúvida, mas geralmente adotada, em relação aos planos de estudo atuais, de dar aos alunos algumas noções leves e superficiais de Psicologia, Lógica e Ética, ou seja, apenas uma parte da Filosofia, deixando de lado completamente a parte mais importante e fundamental dela, que é a Metafísica geral e especial. Por outro lado, muitos foram os que desejaram a tradução, não precisamente para suprir a falta de texto, mas como um livro de filosofia cristã, porque não estavam em condições de compreender facilmente a Philosophia Elementaria escrita em latim, pois ela se destina principal e quase exclusivamente aos eclesiásticos, cujos estudos, e especialmente os teológicos, exigem uma preparação desse tipo. Por essas e outras razões, decidimos adotar um caminho intermediário, que foi escrever uma Filosofia Elementar, que, abrangendo todas as partes dessa ciência ou formando um todo, também pudesse servir como um texto sem grande dificuldade em instituições educacionais. Com essa ideia em mente, descartamos a história da filosofia [XI], resumimos e reduzimos um pouco as outras partes contidas na Philosophia elementaria, mas dando à obra extensão suficiente para que o leitor possa formar uma ideia bastante completa dessa ciência em todas as suas partes. É bem possível que a abordagem adotada tenha a séria desvantagem de não preencher nenhum dos objetivos parciais indicados, e pode-se dizer que para um livro didático ela é muito extensa, e que para um livro de estudo ela é muito concisa.

Seja como for, é oportuno ressaltar que este livro não é uma mera tradução da Philosophia Elementaria. Além da redução ou condensação geral de questões e doutrinas, há algumas modificações em substância e forma; e, embora certas questões sejam omitidas ou condensadas, novos problemas omitidos da obra latina são tratados ou recebem maior desenvolvimento e uma nova forma. Em ética, em particular, há vários problemas importantes que omitimos na Philosophia elementaria por medo de que ela se tornasse excessivamente volumosa como uma obra elementar. Assim, o presente livro, em vez de uma tradução elementar da Philosophia [XII] elementaria, pode ser considerado uma nova publicação. Permitam-nos agora dizer algumas palavras sobre o espírito e as tendências deste livro. E, antes de mais nada, se nos perguntarem se se trata de um livro de filosofia escolástica, responderemos afirmativamente, se por filosofia escolástica se entende a livre investigação da verdade, levada a cabo pela razão humana em subordinação à Razão divina. Se for consistente com a razão e a ciência reconhecer a existência de uma Razão divina e, consequentemente, a sua real distinção e superioridade sobre a razão humana; se for consistente com a razão e a ciência reconhecer a existência de Deus e, consequentemente, a sua infinitude, juntamente com a existência do homem e o carácter finito do seu ser e das suas perfeições; se for consistente com a razão e a ciência reconhecer que a compreensão de Deus é superior à compreensão do homem e, consequentemente, que existe um círculo de verdades em relação ao poder e ao alcance da compreensão divina, e porque divina, infinita, que encerra em si e abaixo de si outro

círculo de verdades em relação à compreensão humana, e porque humana, finita e imperfeita; Se é conforme, [XIII] enfim, à razão e à ciência reconhecer que Deus pode revelar ao homem, isto é, fazê-lo entrever algumas das verdades contidas no círculo superior da Razão divina, é também logicamente conforme à razão e à ciência a subordinação da razão humana a essas verdades, a partir do momento em que ela reconhece a existência dessa revelação. Segue-se daí que a questão entre a filosofia racionalista e a filosofia cristã se resume, em última análise, ao reconhecimento ou à negação da divindade do catolicismo. Se o catolicismo é uma religião divina; se Jesus Cristo é o verdadeiro Filho de Deus, então o racionalismo, em todas as suas formas e manifestações, é antirracional e anticientífico, proclamando a absoluta independência da razão humana e considerando-a o único critério da verdade. Portanto, o racionalismo permanece e permanecerá fora das condições que a razão humana e a ciência filosófica exigem, enquanto não demonstrar que o catolicismo é uma ficção, que Jesus Cristo é um impostor e que os argumentos aduzidos em favor do cristianismo como religião de origem divina, de verdade e de santidade são desprovidos de todo valor histórico e científico. [XIV] Deve-se reconhecer, em vista desta simples reflexão, que o que se chama filosofia racionalista é essencialmente irracional em sua base, e que a filosofia cristã é mais racional ou racionalista, no verdadeiro sentido da palavra, do que a filosofia conhecida por esse nome, ao proclamar a subordinação da razão humana à Razão divina, da investigação filosófica à palavra de Deus, como consequência necessária e lógica da verdade que a história, a razão e a filosofia nos revelam juntas em Jesus Cristo e em sua religião. O defeito radical do racionalismo consiste precisamente em tomar como ponto de partida o postulado gratuito da inexistência da revelação divina e em proclamar ou assumir a priori a independência e a suficiência absolutas, isto é, a infinitude da razão humana e sua identificação com a Razão divina. É por isso e em que sentido dissemos que este é um livro de filosofia escolástica, se por esse nome se entende a livre investigação da verdade, realizada pela razão humana em subordinação à Razão divina. É desnecessário acrescentar que essa subordinação à Razão divina diz respeito apenas às verdades, [XV] relativamente poucas em número, que chamamos de mistérios e ensinamentos da fé católica, mistérios e ensinamentos que deixam um amplo campo para a razão humana percorrer livremente os diferentes ramos do conhecimento e revelar sua extensão, amplitude e profundidade, sua imensa força e poder. Isso sem levar em conta o vigor e a firmeza que essas verdades superiores derivam e se refletem na razão e na ciência: sombras e vislumbres da Inteligência infinita ampliam os horizontes da inteligência humana, fazem-na penetrar em um mundo que lhe é desconhecido, e com eles recebe antecipações e pressentimentos das delícias celestes e das harmonias eternas que o Deus de justiça e santidade preparou para aqueles que O reconhecem e O confessam com seu coração e inteligência. Em suma: a filosofia contida no presente livro não é filosofia escolástica, no sentido estrito da palavra; não é a filosofia ensinada nas escolas da Idade Média, ou como encontrada nas obras de autores escolásticos. Outros tempos, outros costumes; outras épocas, outra filosofia; isto é, uma nova maneira de tratar e resolver

problemas filosóficos, novas teorias, novas controvérsias, um novo método, [XVI] nova importância de certas questões. Se neste livro, então, se encontram muitos problemas cuja solução é fundamentalmente a solução de Santo Tomás, porque a consideramos muito filosófica e de acordo com a razão, também se verá que essas soluções às vezes são desenvolvidas, às vezes modificadas, o problema às vezes é colocado de um ponto de vista diferente e, acima de tudo, se verá que esta obra contém não poucos problemas sobre os quais, nos escritores escolásticos e no próprio Santo Tomás, há apenas indicações mais ou menos incompletas, ou nem mesmo são mencionados, porque são peculiares ao tempo presente e às suas condições sociais, científicas, religiosas e literárias. Bastará citar como provas e exemplos do que acabamos de afirmar, as questões relativas à origem da linguagem, aos critérios da verdade, ao método inicial ou fundamental da ciência, à teoria da sensação, à origem das ideias, à discussão ou exame das formas modernas de panteísmo, ao problema crítico e à sua relação com a teoria da verdade, ao espiritualismo, à moral independente, ao imperativo categórico, ao direito de propriedade, à sociedade doméstica, às relações e deveres [XVII] da sociedade civil e religiosa, etc., etc., além da discussão das diferentes e múltiplas opiniões e teorias pertencentes à filosofia moderna e muito recente, e, portanto, desconhecidas dos antigos escritores escolásticos. A filosofia contida neste livro é, portanto, uma concepção sintética que abrange o elemento antigo e o elemento moderno: o elemento antigo é representado pelo pensamento filosófico de São Tomás, síntese, por sua vez, do pensamento filosófico de Platão, de Aristóteles, da escola cristã de Alexandria e de Santo Agostinho; o elemento moderno abrange os problemas, as investigações e as soluções decorrentes do desenvolvimento da razão filosófica e científica nos tempos modernos, mas sem perder de vista a subordinação natural da razão humana à Razão divina, isto é, o que o critério cristão exige. Não será difícil reconhecer, a partir dessas indicações, que, se não aprovamos os exageros de alguns contra a filosofia moderna, também não aprovamos as declamações vagas e gerais de outros contra a filosofia escolástica. Compreendemos muito bem que, em meio a grandes erros e desorientações, a especulação moderna regenerou parcialmente [XVIII] e fez avançar a filosofia, e ainda mais, as ciências naturais; mas também sabemos que, de boa ou má-fé, a natureza própria da filosofia escolástica é ignorada, seus serviços são negados, suas tendências são distorcidas, seu verdadeiro caráter e espírito genuíno são rebaixados e diminuídos. Não é incomum ouvir alguns falarem de moldes estreitos da filosofia escolástica; outros afirmam que, para ela, filosofar nada mais é do que explicar o dogma e desdobrar suas consequências, o que equivale a atribuir-lhe a confusão ou identificação da filosofia com a teologia. Quem diz que a filosofia escolástica exclui e rejeita a investigação natural e racional da verdade? Quem afirma que a autoridade é tudo nesta filosofia, não deixando espaço para discussão científica ou diversidade de opinião? E, no entanto, a verdade é que os moldes estreitos da filosofia escolástica são os moldes que contêm os pensamentos de Platão e Aristóteles, de Clemente de Alexandria e Orígenes, de Santo Anselmo e Santo Tomás. É verdade, além disso, que esses moldes são estreitos demais, ou melhor, amplos demais, para neles caberem o sensualismo de Locke e

Condillac, [XIX] o materialismo da chamada filosofia do século XVIII, reproduzido hoje por Büchner e Moleschott, o ceticismo crítico de Hume, a crítica transcendental de Kant e o panteísmo germânico em todas as suas formas e fases, sem excluir a forma panteísta de Krause, tão acarinhada hoje por muitos que se professam filósofos em nosso país. Nem são mais exatas e bem fundamentadas as outras acusações contra a filosofia escolástica mencionadas acima, acusações que só podem reconhecer como sua origem uma antecipação racionalista e anticristã, ou um conhecimento superficial e incompleto dessa filosofia. A história da filosofia escolástica ainda não foi escrita. No dia em que essa história for escrita, e que, em vez das obras mais ou menos aceitáveis e incompletas de Rousselot, Haureau, Cousin e outros publicistas que trataram desse assunto, tivermos uma história consciente, imparcial e, acima de tudo, completa da filosofia escolástica, a maioria dessas acusações desaparecerá, e essa filosofia será julgada e apreciada de seu verdadeiro ponto de vista. Até que esse dia chegue, o homem de boa-fé agirá com prudência se suspender seu julgamento com [XX] a respeito das acusações acima mencionadas, nas quais há muito de impreciso e exagerado. Nem os direitos da razão foram tão esquecidos e absorvidos pelo princípio autoritário, como geralmente se afirma e se supõe; Nem a especulação escolástica era uma especulação uniforme e rotineira, como muitos afirmam, sem considerar que isso é contrariado pelo ensino teórico e prático dos principais representantes da filosofia escolástica. "O estudo da filosofia", escreveu São Tomás, "não visa conhecer o que os homens pensaram, mas conhecer a verdade das coisas em si mesmas: Studium sapientiae non est ad hoc quos sciatur quid homines senserint, se qualiter se habeat veritas rerum ". Nem se deve pensar que esta seja uma passagem isolada, uma daquelas que escapam, por assim dizer, à pena de um escritor, porque este mesmo pensamento se encontra repetido em muitos lugares em suas obras. Às vezes, ele nos diz que a verdade deve ser preferida a toda autoridade humana, como uma derivação da razão, que pertence a todos os homens; e que se isso é correto como regra geral, o é especialmente no que diz respeito àqueles que se dedicam ao estudo da filosofia: specialiter [XXI] tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis. Outras vezes ensina que nas ciências filosóficas e naturais a autoridade humana ocupa o último lugar na resolução dos problemas e na investigação da verdade, devendo ser preferida a doutrina que esteja de acordo com a mesma razão: Locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humano, est infirmissimus... Doctrina ostenditur esse vera, ex hoc quos consonant rationi. No que se refere às ciências físicas e naturais, ele reconhece que elas estão sujeitas a um desenvolvimento progressivo, uma vez que, dependendo principalmente da experiência e da observação, cabe àqueles que vêm depois acrescentar e aperfeiçoar o que seus predecessores descobriram: ad quemlibet pertinet superaddere id quos deficit un consideratione praedecessorum ; e isso pela excelente razão de que a filosofia natural (o que hoje é chamado de ciências físicas e naturais) repousa na experiência, que é sua base adequada, que exige e carrega consigo o progresso do tempo: naturalem philosophiam, propter experientiam, tempore indigere. É evidente que São Tomás [XXII] observou na prática o que ensinou na teoria; porque para

quem conhece a fundo suas obras, é inquestionável que o caráter dominante e o espírito geral das mesmas, especialmente das filosóficas, é um ecletismo superior e transcendental, que une e funde em uma concepção sintética todos os elementos racionais dispersos na história da filosofia, fertilizados e harmonizados ao mesmo tempo pela força de seu gênio e pela relativa originalidade de seu pensamento. Assim, as opiniões e teorias de Aristóteles que ele combateu e refutou são muitas e muito transcendentais, e pode-se dizer com Campanella, uma testemunha que não é de todo suspeita no assunto, que São Tomás, mais do que um discípulo de Aristóteles, é e deve ser chamado de discípulo da sabedoria cristã (1). [XXIII]

(1) Penso que os estudiosos e adeptos dos estudos filosóficos não ficarão descontentes ao ler a curiosa passagem do ilustre filósofo napolitano, a que aludimos no texto. Aqui está como encontrado em seu Prodromus philosophiae instaurandae : "Nulla opinio Aristotelica contra fidei est, quae ab eo (sto. Tomas) non oppugnata sit, ut patet in 8 Phys. e Metaph. Em segundo lugar, omnis expositio trahens ad sensum contrarium fidei, a s. Thoma est expugnata, ut patet in omnibus commentis contra Averroen, ac Simplicium, et Alexandrum, et Themistium, et Avicenam et alios. Praecipua dogmata Aristotelis, et maxime propria eius, sun a s. Thoma abandonado, vel oppugnata, ergo erc. Haec, et alia fines sunt, quae manifestant D. Thomam, non Aristotelis, sed sapientiae christianae [XXIII] discipulum, et confundunt sciolos aliter teacher, qui eius honor detrahunt, ut ipsemet dicit Doctoribus Ecclesiae, quando facimus eos Platonicos, et Peripateticos."}e

Se a ocasião fosse oportuna e a natureza deste prólogo o permitisse, seria fácil demonstrar claramente que as indicações que acabamos de registrar a respeito de Santo Tomás são aplicáveis, em geral, a todos os grandes e verdadeiros representantes da filosofia escolástica. Santos Anselmo e Abelardo, Hugo e Ricardo de São Vítor, Santos Boaventura e Escoto, Alberto Magno e Vicente de Beauvais, Henrique de Gante e Giles de Roma, Durão e Occam, e especialmente Roger Bacon, todos coincidem mais ou menos explicitamente com a essência do pensamento de Santo Tomás sobre este assunto. "Devemos examinar com grande cuidado", escreve este último, "as opiniões dos antigos, para acrescentar o que lhes falta e corrigir o que erraram." "É uma coisa muito miserável", acrescenta, "apegar-se sempre às coisas descobertas, e não àquelas que podem ser descobertas": Miserrimum est semper uti inventis et nunquam inveniendis. E pode-se falar com maior liberdade do que [XXIV] Durandus em favor dos direitos e da independência da razão em relação às ciências naturais e filosóficas? Este escritor não se contenta em refutar cem vezes as opiniões de Aristóteles, ao mesmo tempo que reduz a autoridade excessiva que lhe era habitualmente concedida nas escolas da sua época, mas, colocando-se em posição mais elevada, estabelece os fundamentos e as condições do verdadeiro racionalismo, do racionalismo que poderíamos chamar moderado e cristão. "Obrigar ou induzir alguém", ele nos diz, "a não ensinar ou escrever coisas contrárias ao que um determinado médico escreveu... é fechar o caminho para a investigação da verdade, colocar obstáculos no caminho da ciência, e não apenas ocultar, mas comprimir violentamente a luz da razão: est proecludere viam inquisitionii veritatis, proestare

impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprendere violenter. Assim, nós, dando mais peso à razão do que a qualquer autoridade humana, colocamos a razão antes da autoridade pura de qualquer homem, tendo em mente que é justo honrar a verdade acima de tudo. E é preciso notar que Durand pôs em prática o que chamamos de seu racionalismo cristão [XXV], o racionalismo que, ao mesmo tempo em que subordina a razão humana à Razão divina, manifestada e revelada por Jesus Cristo e sua Igreja, proclama sua independência e liberdade em todas as outras áreas do conhecimento. E a base desse pensamento não é própria nem exclusiva de Durand. Embora formulado por ele de forma mais explícita, é reconhecido, e sobre-reconhecido, praticado pelos principais representantes da filosofia escolástica, desde Santo Anselmo até meados do século XIV. Daí a multiplicidade e variedade de opiniões, sistemas e teorias que se descobrem em suas obras, sistemas e teorias que demonstram que a ideia geral da filosofia escolástica sobre este como sobre tantos outros pontos é extremamente superficial e imprecisa. Quando a verdadeira, real e completa história da Escolástica for escrita, quando sua essência tiver sido penetrada, e seus elementos fundamentais, e seu espírito analítico e sintético, tiverem sido adequadamente desvendados e classificados, então se verá que no fundo dessa vasta e complexa concepção se aninham, por assim dizer, a maioria dos diferentes sistemas, as múltiplas opiniões, hipóteses e teorias que aparecem [XXVI] sucessivamente na filosofia moderna, com a única exceção das teorias e formas essencialmente incompatíveis com a revelação divina, que são as materialistas e panteístas. Um livro curioso, de leitura instrutiva e de ensino proveitoso poderia ser escrito sobre este assunto: porque seria proveitoso, instrutivo e curioso estudar as relações e analogias que existem entre o ontologismo de Mallebranche, por exemplo, e a doutrina de São Boaventura, entre a metafísica de Leibniz e a de São Tomás, entre a teodiceia de Descartes e a de Santo Anselmo, entre o misticismo moderno e o de Hugo e Ricardo de São Vítor. Também não seria muito difícil descobrir os germes do otimismo de Leibniz e Mallebranche na doutrina de Abelardo, a profissão inicial de tradicionalismo nas opiniões de Scotus, Occam e Cajetan a respeito da demonstrabilidade da imortalidade da alma racional e de certos atributos divinos, a apresentação rudimentar e a formulação parcial do problema crítico, bem como o ceticismo de Hume e Kant, na psicologia e teodiceia de Occam e, finalmente, as principais teses e argumentos da escola escocesa, defendidos e empregados por Durand, [XXVII] que também pode ser considerado um legítimo predecessor de Descartes em sua luta contra o abuso do nome e da autoridade de Aristóteles nas ciências filosóficas. É desnecessário acrescentar que o que é aceitável e racional na proclamação e exaltação, digamos, do método experimental nas obras do Chanceler Bacon,tinha sido ensinada e altamente proclamada na teoria e na prática por Alberto Magno e Roger Bacon. A filosofia escolástica, portanto, abrigava em si o germe fértil do pensamento filosófico e científico moderno, em seus aspectos sólidos, cristãos e racionais; os elementos geradores de movimento, luta, contradição e discussão, que constituem a lei da história filosófica, bem como da história social e política; e se, ao degenerarem durante os séculos XIV e XV por razões que vão além do escopo deste

artigo, esses germes e elementos de movimento permaneceram infrutíferos, estéreis e, por assim dizer, atrofiados, isso não é culpa da própria filosofia escolástica, nem de seus representantes genuínos. Também foi dito e escrito que, na filosofia escolástica, a razão foi absorvida pela fé, que sua tarefa exclusiva e, por assim dizer, [XXVIII] seu único programa, era explicar, justificar e desenvolver o dogma; que era, em suma, identificada e confundida com a teologia. A verdade, porém, é que tais afirmações estão em evidente contradição com a realidade dos fatos. Os escolásticos proclamaram a aliança entre filosofia e teologia, a subordinação da razão humana à Razão divina; mas, ao mesmo tempo, reconheceram duas ordens de verdade inteiramente distintas e independentes; separaram cuidadosamente o corpo de verdades naturais, isto é, aquelas atingíveis apenas pelos poderes da razão, da verdade sobrenatural e, por ser sobrenatural, é colocada fora da esfera da atividade intelectual humana. A distinção absoluta e essencial entre ciência e dogma cristão, entre verdade natural e sobrenatural e verdade revelada, entre filosofia e teologia, é um fato constante, indubitável, extremamente frequente e comum nas obras de Santo Tomás e, em geral, dos escritores escolásticos; constitui uma verdade axiomática em seu programa científico. Tertuliano, que costumava chamar a filosofia de haereticorum condimentarium, e os filósofos em geral, de haereticorum patriarchas; Lactâncio e alguns outros escritores [29] dos primeiros séculos, tendiam a anular a ciência filosófica, absorvendo-a na doutrina revelada e substituindo a filosofia pelo Evangelho. Por outro lado, os racionalistas de todos os séculos, e particularmente os do presente, pregam a autonomia absoluta da razão humana, anulam a Razão divina e, consequentemente, negam o Evangelho e a verdade religiosa revelada. A filosofia escolástica, distanciando-se desses dois extremos igualmente perigosos e irracionais, proclamou, por um lado, a relativa subordinação da filosofia à Palavra de Deus revelada no Evangelho e, por outro, a distinção real e a relativa independência entre ciência e religião, entre filosofia e teologia. Tertuliano suprimiu um aspecto do problema, o elemento humano e racional; o racionalismo suprime o elemento ou fato divino, outro aspecto do problema; a filosofia escolástica preserva, harmoniza e reconcilia ambos os aspectos do problema ao mesmo tempo. Não nos escapa que, se estas linhas caírem nos olhos de alguns dos nossos hegelianos e krausistas, eles não serão capazes de conter um sorriso de piedade e desdém diante de apreciações desprovidas de todo interesse pelo simples fato [XXX] de se referirem a uma filosofia tão vulgar. Tendo a felicidade de ter alcançado o pináculo do templo da ciência transcendente, universal e absoluta, eles devem olhar com desdém transcendental para os homens que, buscando avidamente a verdade, e que imaginam descobrir algum vislumbre dela em regiões inferiores, no pensamento de Platão e Aristóteles, de Santo Agostinho e São Tomás, de Bossuet e Leibniz, uma vez que, como é inegável e evidente, a humanidade não conheceu o que é a filosofia, muito menos a solução, ou mesmo as condições legítimas do problema filosófico, até que aprouve a Deus, ou melhor, à Ideia Hegelian, lançar Kant, Hegel e Krause no mundo. Ao acreditarmos nos admiradores e panegiristas mais ou menos determinados da filosofia mais recente, seu caráter distintivo é o estudo do "absolutamente infinito e do infinitamente absoluto; isto é, o ser em si e para si e universal,

no qual todos os outros seres encontram seu fundamento e sua razão de ser, e no qual, portanto, deve ser encontrada a raiz desses opostos, que são opostos apenas relativamente e, consequentemente, não são [XXXI] opostos no sentido absolutamente contraditório com aqueles concebidos pela filosofia do século XVII". Como se a filosofia cristã não tivesse estudado também, e com atenção preferencial, o ser absolutamente infinito e infinitamente absoluto, que não é outro senão Deus e somente Deus! Como se a filosofia cristã precisasse de Kant, Hegel ou Krause para afirmar que Deus é o ser universal em si e para si , não certamente com a universalidade da totalidade ou da coleção, que é a universalidade do panteísmo, mas com a universalidade da perfeição, do infinito e da simplicidade eminente! A filosofia cristã certamente não esperou pelo surgimento da filosofia mais recente para afirmar que existe um ser no qual "todos os outros seres encontram seu fundamento e sua razão de ser"; apenas enquanto a filosofia mais recente ensina que esse Ser divino e absolutamente infinito é o fundamento interno e substancial dos seres, bem como a razão necessária de seu ser ou existência, a filosofia cristã ensina: a) que esse Ser divino e infinito é o fundamento interno, inteligível, mas externo por parte da existência física, própria e individual; b) que não é coessencial ou consubstancial aos seres, aos quais serve de fundamento; c) que esse Ser divino é a razão livre, mas não necessária, da existência dos seres finitos em sua existência própria. Além disso, a afirmação de que nesse ser em si e para si "deve ser encontrada a raiz daqueles opostos, que o são apenas relativamente", está em perfeita consonância com os princípios da filosofia cristã. porque, de fato, está completamente em conformidade com a filosofia cristã dizer que a oposição entre alma e corpo, por exemplo, ou entre espírito e matéria, tem sua raiz, seu fundamento eterno, sua razão suficiente a priori em Deus, isto é, na imitabilidade infinita de sua essência, representada nas ideias divinas: deste ponto de vista, pode-se dizer com verdade, embora em um sentido diferente do sentido panteísta, que a contradição ou oposição de seres reais e finitos desaparece em Deus, e deixa de ser uma contradição, quando esses seres são considerados na essência divina. Que os defensores de boa-fé da mais nova filosofia sejam desiludidos. O que é sólido e elevado, o que é grandioso e verdadeiramente filosófico na teoria do absoluto, isto é, do ser em si e para si, ou é explicitamente declarado na filosofia cristã ou é [XXXIII] compatível com seus princípios. A única coisa que esta rejeita, e rejeita com razão em nome da razão natural e da própria ciência, é o sentido panteísta dessa teoria: porque sabe e demonstra que o panteísmo é fundamentalmente ateísmo, é a negação da personalidade divina, da Providência, da verdadeira imortalidade, da vida futura, da liberdade e da moralidade, nomes e palavras que, para todo pensador, são desprovidos de sentido filosófico na teoria panteísta, seja ela chamada hegeliana ou krausista. Por mais leves e breves que sejam as observações precedentes, elas parecem demonstrar que o publicista espanhol que escreveu o trecho acima mencionado, em quem prontamente reconhecemos um conhecimento superior e nada vulgar do assunto, se deixou levar por suas inclinações krausistas. Tampouco consideramos suas avaliações no trecho a seguir muito precisas:

Será óbvio para qualquer um que o movimento moderno iniciado pelo filósofo de Königsberg está separado em caráter e tendências, como se por um abismo, das doutrinas não da Antiguidade e da Idade Média, mas até mesmo das escolas do século XVII, e até mesmo das próprias doutrinas [XXXIV] de Wolfgang e Leibniz. O próprio título da Crítica da Razão Pura indica esse fato, e é bem sabido que o ensinamento e o significado dualistas, perpetuados na filosofia desde as escolas socráticas até Kant, são sucedidos por uma tendência e um significado únicos e sintéticos, que, elevando-se a um primeiro princípio, busca nesse primeiro princípio o fundamento comum para as oposições e contradições que matam a investigação filosófica. Se a diferença entre um período filosófico e outro é tão capital, é evidente que o segundo não pode ser julgado pelas doutrinas e critérios que fervilhavam no primeiro; porque mesmo a mais elevada dessas doutrinas e o mais estimado desses critérios se convencem de sua impotência, quando o monstro do dualismo lhes é apontado no seio; um vício capital, um erro em primeiro lugar, que basta para esterilizar uma escola, por mais gloriosa e admirada que seja a série de seus pensadores. Os problemas da filosofia moderna são ininteligíveis dentro da escola leibniziana ou cartesiana, muito mais dentro da platônica ou aristotélica, assim como os problemas que preocupavam os cartesianos ou os ecléticos que continuaram a obra de Leibniz, são sem sentido dentro das escolas modernas; e isso acontece porque as primeiras colocam o problema estabelecendo a oposição e buscando influências que justifiquem essa oposição com a harmonia que lhes é revelada pelo mundo sensível e pelo mundo intelectual, enquanto as escolas modernas sempre buscam o fundamento e a razão comum desses inimigos, que com os nomes de espírito e matéria, alma e corpo, mundo e Deus, transformaram a investigação filosófica em um campo de batalha onde Ormutz e Ahriman lutam. Por ora, a afirmação parece um pouco estranha, e a afirmação pouco precisa, quanto à impossibilidade de julgar as doutrinas do período filosófico iniciado por Kant à luz das doutrinas e critérios dos períodos filosóficos anteriores ao fundador da crítica e aos seus legítimos sucessores, os representantes do panteísmo transcendental. Se a filosofia antiga demonstrou, e demonstrou com provas, qual é a radiância ou fulgor espontâneo da verdade filosófica, bem como o seu principal critério humano, que existe uma distinção essencial e absoluta entre corpo e espírito, entre o mundo e Deus, entre o nada e o ser, e que, consequentemente, a tese panteísta [XXXVI] é absurda, a filosofia antiga tinha e tem o direito de condenar a filosofia mais recente, quaisquer que sejam a forma e as pretensões com que se apresente, a partir do momento em que descobre nela a afirmação da tese acima mencionada. Afirmar que a filosofia mais nova só pode ser julgada à luz de seu próprio conteúdo, isto é, sob condição de se situar de um ponto de vista hegeliano ou krausiano, e com os critérios próprios desses sistemas, equivale a afirmar que, para julgar a doutrina do Alcorão, é preciso abraçar a religião de Maomé; é jogar pelo seguro, para usar uma expressão vulgar, e é preciso confessar, em honra da verdade, que a passagem transcrita involuntariamente traz à mente outra bastante semelhante de Vera, na qual ele nos diz que o hegelianismo só pode ser demonstrado a um hegeliano: e, no entanto, Vera teve a sorte de descobrir que todos os homens nascem hegelianos. E já que mencionamos

este escritor, será bom lembrar ao leitor que, na opinião do fervoroso missionário hegeliano, o ideal da razão, o ideal do pensamento filosófico, o único que pode pensar o absoluto como absoluto, já foi realizado pela filosofia hegeliana, dado que a Ideia é o princípio das coisas, uma vez que esta Ideia foi pensada e demonstrada, tal como o é em sua existência eterna e absoluta, por Hegel. Disto ele deduz que a história do mundo e da ciência está para sempre fixada e encerrada no pensamento hegeliano, quaisquer que sejam os outros desenvolvimentos, formas e vários acidentes da história humana. Em suma, o discípulo entusiasmado de Hegel nutre "a firme convicção de que a filosofia hegeliana é filosofia absoluta e de que não há filosofia fora desta filosofia". Não é verdade que essas ideias são um tanto estranhas e bizarras na boca dos homens e na presença de uma época acostumada a olhar com certo sentimento de piedade, para não dizer desprezo, para aqueles que seguem as inspirações da filosofia cristã e para aqueles que se curvam em respeito aos nomes de Platão e Aristóteles, de Santo Agostinho e Santo Tomás? Não é verdade que tais afirmações, na boca dos homens e na presença de uma época que proclama a autonomia absoluta da razão humana e, acima de tudo, a perfeição progressiva e até indefinida da humanidade ao longo do [XXXVIII] espaço e tempo, são justamente impressionantes? É certamente uma afirmação estranha nos apresentarmos como o non plus ultra da razão humana, como o objetivo final do pensamento, como filosofia absoluta, uma filosofia que leva às teorias e doutrinas de Feuerbach, Bauer, Strauss, Büchner e Moleschott.a Mas, voltando ao publicista espanhol, de quem o propagandista elogioso do hegelianismo entre a raça latina nos separou momentaneamente, parece que descobrimos outro ponto fraco na passagem citada acima. Pois é uma avaliação um tanto gratuita, e extremamente gratuita, nada conforme às exigências da lógica, assumir a impotência das doutrinas antigas, porque elas carregam em si o monstro do dualismo. Isso equivale, em bons termos, a tomar como certo ou evidente exatamente aquilo que deveria ser provado; equivale a exigir que o adversário abandone e renuncie aos seus princípios, sem que seja provado falso; equivale, em suma, ao que costuma ser chamado de "petição de princípio" na lógica vulgar: talvez na lógica hegeliana ou krausiana, como lógica transcendental e absoluta, isso passe por demonstração. Não basta assumir e afirmar ex cathedra que o dualismo [XXXIX] é um vício capital, o primeiro erro da filosofia antiga; e isso pela simples razão, ignorando outras, de que esta filosofia tem o mesmo direito de classificar o panteísmo, isto é, a unidade absoluta da substância, como um vício capital e um primeiro erro. De qualquer forma, consideramos incontestável que, aos olhos de todo homem imparcial e com bom senso filosófico, as razões a favor do dualismo, isto é, da distinção real e substancial entre espírito e matéria, entre o mundo e Deus, valem pelo menos tanto, no campo da razão e da ciência, quanto as razões aduzidas pelo hegelianismo e pelo krausianismo para afirmar a unidade absoluta do ser, ou a identidade substancial entre o mundo e Deus. Além disso, se o Sr. Canalejas, ao rejeitar o dualismo, pretende apenas rejeitar aquele dualismo que exclui a necessidade e a existência de um ser que serve de fundamento e razão comum para aqueles inimigos, representados pelo espírito e pela

matéria, já dissemos antes que esta concepção se encaixa perfeitamente no quadro da filosofia anterior a Kant e, essencialmente, na filosofia cristã. [XL]

Aviso — Seguindo o costume ou prática geralmente adotados de incluir programas ou resumos em livros destinados a servir como livros didáticos, incluímos os resumos correspondentes à Lógica, à Psicologia e à Moral, pois estes são os geralmente ensinados em Institutos e Faculdades. [XLI]

Prólogo da Segunda Edição

A velocidade inesperada com que a primeira edição desta obra se esgotou pode muito bem ser considerada um sinal de bem em nossa infeliz e tão deprimida pátria. Em meio às correntes anticristãs e antissociais de toda espécie que sacodem o chão sob nossos pés; em meio às correntes positivistas, materialistas e ateístas que, surgindo de todos os pontos do horizonte, se abatem sobre nós, chocando-se estrondosamente e lutando com obstinação perseverante com as correntes espiritualistas, a recepção favorável dada a uma obra de filosofia escrita sob o critério espiritualista pode muito bem ser considerada um sinal consolador. Este sintoma, que revela um movimento de reconstrução e restauração científico-cristã, é [XLII] tanto mais satisfatório quanto não se trata apenas do espiritualismo incompleto, e portanto infrutífero e relativamente estéril, da escola racionalista, mas sim de um livro informado pelo espiritualismo cristão, ou melhor, católico, o único que merece, com toda a verdade e propriedade científica, o nobre epíteto de espiritualismo. Sem menosprezar ou rejeitar os esforços, muito menos as generosas intenções, de alguns representantes do espiritualismo racionalista, que lutam e lutam com fé e determinação contra a crescente onda de materialismo ateu de nossos dias, a verdade é que tal espiritualismo foi, é e sempre será impotente para superar e até mesmo combater vantajosamente as escolas de filosofia negativa. A história da filosofia, a experiência e a razão demonstram que o espiritualismo cristão é o único espiritualismo sólido, o único espiritualismo verdadeiro, o único espiritualismo filosófico e completo. É por isso que vemos constantemente que as diferentes escolas racionalistas que surgem na história, mais cedo ou mais tarde, degeneram e que, por meio de evoluções sucessivas e graduais, acabam sendo absorvidas, como riachos e afluentes, pelas grandes correntes do materialismo e do ateísmo. A lógica é inflexível em suas leis, e a história atesta essa inflexibilidade. Aquele que, apoiando-se na razão humana, rejeita e nega a razão divina e suas manifestações sobrenaturais, alegando que a razão humana não deve admitir nada que seja superior à sua própria esfera ou às leis da [XLIII] natureza, dificilmente tem qualquer direito, nem qualquer força real de convicção, contra o materialista e o ateu, quando negam a existência e a realidade daquilo que não entra na esfera dos sentidos e da experiência. A tese racionalista pode e deve ser considerada uma premissa mais ou menos imediata e direta, mas sempre inevitável e espontânea, da tese materialista. Se o espiritualismo racionalista se considera no direito de afirmar, por meio de Saisset, "que a

distinção entre verdades naturais e sobrenaturais é para nós uma distinção completamente artificial", é natural que o materialismo, por sua vez, afirme que a distinção entre verdades da ordem sensível e experimental, e verdades metafísicas e puramente inteligíveis, é uma distinção completamente artificial. Em suas lutas contra o materialismo, o espiritualismo racionalista não pode evitar as acusações de inconsistência que seus defensores lhe lançam com ampla justificação; pois, como Vacherot acertadamente observa, "não vemos, na verdade, que a criação seja mais inteligível do que a encarnação da divindade; nem que seja mais fácil compreender o ser, a vida e o pensamento fora do espaço e do tempo do que a unidade de três pessoas divinas em uma única e mesma natureza". Assim, acossado por seus adversários nesse terreno de inconsistência, o espiritualismo racionalista é forçado a recuar, abandonando sucessivamente suas posições, sem excluir aquelas que lhe parecem mais fortes e inexpugnáveis, como, por exemplo, a criação do mundo ex nihilo, afirmação que, embora constitua uma das fundamentais do espiritualismo racionalista, é, segundo um de seus principais representantes, "um mistério incompreensível", algo que está fora da ciência, sobre o qual nada pode ser afirmado ou negado. Não há necessidade de chamar a atenção para a afinidade, para não dizer identidade doutrinária, que se descobre aqui entre o representante do espiritualismo racionalista e os partidários do materialismo: o próprio Büchner não teria dificuldade em adotar tal doutrina. Nada poderia ser mais fácil do que estabelecer a demonstração histórica da gravitação inevitável do espiritualismo racionalista em direção ao materialismo e ao ateísmo, se a natureza deste prólogo o permitisse. Mas, como isso não é possível, citemos um exemplo, o menos favorável à demonstração de nossa tese. Descartes foi, sem dúvida, um filósofo espiritualista, até mesmo exagerado em alguns pontos; por outro lado, não pode ser chamado de racionalista no sentido rigoroso e próprio da palavra; e, no entanto, o fermento seminacionalista presente em sua filosofia fez com que, pela confissão de seus próprios admiradores e defensores, ela fosse sintetizada na Enciclopédia do século passado e na filosofia de Cabanis e La Métriè, após evoluções sucessivas e lógicas representadas por Spinoza, Hume, Hobbes, Locke e Condillac. O que esteve na história estará sempre na história, especialmente [XLV] quando a história marcha em perfeito acordo com a lógica. O fim fatal de todo espiritualismo racionalista foi e sempre será o ceticismo ou o materialismo, depois de ter passado ora pelo sensacionalismo, ora pelo panteísmo. Para nós, portanto, é inquestionável que a obra e os esforços do filósofo espiritualista serão sempre relativamente estéreis, enquanto ele não abandonar a atmosfera fria e infrutífera do racionalismo para ingressar na atmosfera fecunda e luminosa do cristianismo. A verdade é que, quando os dogmas cristãos são rejeitados por sua incompreensibilidade, sua forma misteriosa e sua elevação acima da razão humana, o positivista está indiretamente autorizado a rejeitar e negar os mistérios metafísicos e psicológicos que encontramos a cada passo da filosofia, quando refletimos sobre a origem e o fim das coisas, sobre o infinito, sobre a natureza e as funções da alma humana, sobre sua origem e destino, etc., etc. O defensor do espiritualismo racionalista, que rejeita e nega os milagres, não tem o direito de exigir que o materialista não rejeite a criação ex nihilo,

que é o maior dos milagres. Depois das reflexões precedentes, nossos leitores compreenderão imediatamente por que e em que sentido dissemos que a recepção favorável dada à nossa Filosofia Elementar é um sintoma reconfortante para o nosso país: o favor dado a este livro revela a existência de uma reação mais ou menos pronunciada e geral para restaurar a [XLVI] filosofia cristã e conceder-lhe o lugar de honra que lhe é devido em todo o mundo cristão, mas especialmente na nossa Espanha católica. Gostaríamos de acrescentar alguns artigos e expandir outros, de acordo com as necessidades e publicações mais recentes, mas isso não foi possível devido às necessidades sérias, urgentes e prioritárias do nosso ofício episcopal. Aproveitando, no entanto, alguns momentos fugazes, fizemos algumas modificações, ampliações e acréscimos, que o leitor encontrará em seus respectivos lugares.

Sumário

Considerações Gerais Sobre Filosofia.

1. Nome e origem da filosofia.
2. Noção ou ideia geral de filosofia.
3. Divisão da filosofia.
4. Importância e utilidade da filosofia.
5. Leis da filosofia cristã.

Livro Primeiro – Lógica
Seção Primeira – Lógica Geral

Prenoções Gerais

Capítulo I – Gramática Geral

- Art. I – Do signo em geral
- Art. II – Dos signos do pensamento
- Art. III – Das partes da oração
- Art. IV – Do nome
- Art. V – Do verbo
- Art. VI – Da linguagem falada
- Escolio

Capítulo II – As categorias e os universais

- Art. I – Das categorias
    - I – Observações preliminares
    - II – Das três primeiras categorias
        - *Tese: Existem nas coisas criadas relações verdadeiramente reais*
    - III – Das demais categorias
    - IV – As pós-categorias
    - Escolio
- Art. II – Dos universais
    - I – Dos universais em geral
        - *Tese: Existem realmente as naturezas que se denominam universais; mas a universalidade mesma não lhes convém enquanto existem em si mesmas, mas sim pelo modo como são concebidas pelo nosso entendimento*
    - II – Dos universais em particular

- Art. III – Das propriedades dos termos
- Art. IV – Da reta apreensão
    - I – Leis gerais da reta apreensão
    - II – Leis especiais da reta apreensão

Capítulo III – Do juízo e da proposição

- Art. I – Do juízo
- Art. II – Da natureza e espécies da proposição
- Art. III – Propriedades das proposições
- Escolio importante

Capítulo IV – Do raciocínio e da argumentação

- Art. I – Do raciocínio
- Art. II – Da argumentação e suas espécies
- Art. III – Do silogismo
    - I – Natureza e divisão do silogismo
    - II – Das regras do silogismo
- Art. IV – Da demonstração ou silogismo demonstrativo
    - I – Noção e divisão da demonstração
    - II – Regras e efeitos da demonstração
- Art. V – Do silogismo provável
    - Escolio
- Art. VI – Do silogismo sofístico
    - Escolio

Seção Segunda – Lógica Especial

Capítulo I – Da Lógica

- Art. I – Noção e importância da Lógica
- Art. II – Natureza da Lógica
    - *Tese: A Lógica é uma verdadeira ciência, mas participa algo da arte*
- Art. III – Objeto da Lógica
    - *Tese: O objeto material da Lógica são as coisas conhecidas pelo entendimento; o objeto formal é a disposição artificiosa que o entendimento as põe para favorecer o conhecimento*

Capítulo II – Da verdade e da certeza

- Art. I – Da verdade
    - I – Noções gerais sobre a verdade

    - II – A verdade lógica ou do conhecimento
        - *Tese 1ª: A verdade lógica ou de conhecimento encontra-se com perfeição e propriedade somente no juízo; em sentido impróprio, também na simples apreensão*
        - *Tese 2ª: A verdade imperfeita que convém à simples apreensão a acompanha sempre quando é de per si; porém, essa apreensão pode estar sujeita a erro acidentalmente*
- Art. II – Da certeza
    - I – Natureza e divisão da certeza
    - II – Existência da certeza
        - *Tese: O ceticismo perfeito, que rejeita a existência de toda verdade certa, é absurdo em si mesmo e incompatível com a sociedade e a religião*

Capítulo III – Os critérios da verdade

- Art. I – Critério da evidência
    - *Tese: A evidência constitui motivo absolutamente certo para julgar e, portanto, deve ser considerada como critério infalível da verdade*
- Art. II – Critério da consciência
    - I – Noção, caracteres e divisão da consciência
    - II – A consciência como critério
        - *Tese: A consciência ou senso íntimo é motivo e critério infalível de verdade no que diz respeito ao seu objeto próprio*
- Art. III – Critério do senso comum
    - *Tese: Os juízos do senso comum devem ser tidos como infalíveis e certos, sempre que reúnam as condições próprias dessa classe de verdades*
- Art. IV – Critério dos sentidos externos
    - *Tese: Com respeito aos corpos e suas modificações, o testemunho dos sentidos é critério seguro da verdade, desde que acompanhado das condições necessárias*
- Art. V – Critério da autoridade humana
    - § I – Noção e condições desse critério
    - § II – Existência da autoridade humana como critério de verdade
        - *Tese: A autoridade humana, nas condições expostas, é motivo de juízo certo e verdadeiro quanto a fatos sensíveis e históricos*
- Art. VI – Redução dos critérios
- Art. VII – Causas dos erros e defeitos do juízo
- Art. VIII – Da crítica
    - I – Autenticidade dos livros
    - II – Hermenêutica

Capítulo IV – Do método

- Art. I – Do método inicial, universal e científico
- Art. II – Do método cartesiano
    - *Tese 1ª: A dúvida cartesiana é impossível e inútil para o fim que seu autor propôs*
    - *Tese 2ª: O método cartesiano, além de contrário à reta razão e à religião, é incapaz de fundar e estabelecer a certeza científica*
- Art. III – Do método analítico e sintético
- Art. IV – Alguns métodos especiais: método de leitura, método matemático, método escolástico

Livro Segundo – Psicologia
Seção Primeira – Psicologia Empírica

Capítulo I – Faculdades e operações do homem consideradas em geral

- Art. I – Classificação geral das faculdades do homem
- Art. II – Distinção das faculdades
    - **Tese 1ª** – As potências ou faculdades da alma racional se distinguem da essência e substância da alma por uma distinção real
    - **Tese 2ª** – Deve-se admitir distinção real entre algumas potências da alma

Capítulo II – Faculdades sensíveis

- Art. I – Da sensibilidade em geral
- Art. II – A sensibilidade externa
- Art. III – A sensibilidade interna
    - I – Do sentido comum
    - II – A estimativa e a memória
    - III – A cogitativa e a reminiscência
    - IV – A imaginação
    - V – Vantagens e inconvenientes da imaginação

Capítulo III – As faculdades apetitivas e afetivas

- Art. I – Noção e classificação geral das faculdades afetivas
- Art. II – O apetite sensitivo ou sensibilidade afetiva
- Art. III – Os temperamentos

Capítulo IV – Das faculdades superiores da consciência, ou seja, da inteligência

- Art. I – Da inteligência ou entendimento em geral
    - I – Definições e noções gerais sobre a natureza e manifestações do entendimento
    - II – Opiniões dos principais filósofos sobre o entendimento humano
- Art. II – O entendimento em comparação com os sentidos, ou a superioridade do entendimento em relação à sensibilidade
    - **Tese** – O entendimento e a sensibilidade no homem têm algo em comum, mas são faculdades absolutamente diferentes e essencialmente distintas
- Art. III – Objeto do entendimento
- Art. IV – O entendimento agente e o entendimento possível
    - I – Teoria do entendimento agente
    - II – O entendimento possível
- Art. V – A frenologia
    - I – A frenologia moderna
        - **Tese** – A frenologia moderna deve ser rejeitada por ser contrária à moral e à religião, bem como à razão e à experiência
    - II – Possibilidade e condições de uma verdadeira frenologia

Seção Segunda – Psicologia Racional

Capítulo I – Natureza e atributos da alma humana

- Art. I – Simplicidade e espiritualidade da alma racional
    - **Tese 1ª** – A alma racional é uma substância perfeitamente simples e indivisível
    - **Tese 2ª** – A alma racional é também uma substância perfeitamente imaterial e espiritual
- Art. II – Imortalidade da alma racional
    - **Tese 1ª** – A alma racional é imortal por uma imortalidade natural e interna, e pode continuar possuindo a vida mesmo separada do corpo
    - **Tese 2ª** – A alma racional é também imortal por uma imortalidade extrínseca, ou seja, não é destruída por nenhuma causa ao separar-se do corpo

Capítulo II – União da alma com o corpo

- Art. I – Unidade da alma no homem
    - **Tese** – A alma racional é o princípio único e suficiente dos movimentos e operações vitais existentes no homem

- Art. II – A alma racional como forma substancial do homem
    - **Tese** – A alma racional é a forma substancial do homem e, portanto, está unida ao corpo por uma união substancial
- Art. III – O estado de união, ou o intercâmbio entre a alma e o corpo
- Art. IV – A alma racional no estado de separação

Capítulo III – Origem da alma racional

- Art. I – Principais teorias sobre a origem da alma
- Art. II – Criação da alma racional
    - **Tese** – A alma racional é produzida por criação, ou seja, criada por Deus no momento em que o homem é gerado

Capítulo I – Natureza e existência das ideias

- Art. I – Noção e classificação das ideias
- Art. II – Existência das ideias intelectuais
    - **Tese** – Existem em nós ideias intelectuais, tanto impressas quanto expressas

Capítulo II – Principais sistemas acerca da origem das ideias

- Art. I – Escola empírica ou teoria ideológica sensualista
    - **Tese** – O sistema ideológico de Locke é inadmissível e essencialmente sensualista
- Art. II – Escola ontológica
    - I – Sistema ou escola das ideias inatas
        - **Tese** – A teoria das ideias inatas, tanto de Platão quanto de Leibniz e Bonald, é inadmissível na boa filosofia
    - II – Ontologismo propriamente dito ou ideológico
        - **Tese** – São absurdos e inadmissíveis os sistemas ou teorias ideológicas propostas por Malebranche, Gioberti e Schelling
- Art. III – Escola psicológica
- Art. IV – Teorias ideológicas especiais
    - Teoria de Kant
    - Teoria de Cousin
    - Teoria da representação sensível e sua refutação

Capítulo III – Teoria geral sobre a origem das ideias

- Art. I – Fundamentos e noções preliminares para explicar a origem das ideias
- Art. II – Exposição sumária da origem das ideias

Livro Quarto – Metafísica Geral: Ontologia

Damos maior extensão ao índice da Metafísica geral, a Cosmologia e a Teodicea, porque não levam sumário, como a Ética, em atenção a que não entram no quadro das disciplinas indicadas para o segundo ensino.

Capítulo Preliminar

- I – Ideia geral da Metafísica, seu nome e origem
- II – Objeto, divisão e nomes da Metafísica

Capítulo I – Do ente e suas divisões

- **Art. I – Noção do ente**
  - O ente de razão, o ente lógico e o ente real
  - O ente como particípio e como substantivo
  - O ente puro por abstração, simplicidade e infinitude
  - **Tese** – O ente, tomado nominalmente, constitui predicado essencial em todas as coisas; tomado como particípio, apenas em Deus
- **Art. II – Princípios do ente**
  - § I – Ato e potência: noção, divisões e principais espécies da potência. Potência obediencial
  - § II – Essência e existência: noções, distinções entre essência física e metafísica, imutabilidade das essências metafísicas, distinção real entre essência e existência nas criaturas
  - § III – Sujeito e subsistência: definição de subsistência, sua distinção real da essência, conceito de sujeito e pessoa
- **Art. III – Princípios do conhecimento do ente**
  - Sentidos diversos do “primeiro princípio do conhecimento”
  - Deus como princípio transcendental da ciência
  - O princípio de contradição como primeiro princípio da ciência

Capítulo II – Propriedades gerais do ente

- **Art. I – Unidade, identidade e distinção**
  - Definições e espécies de unidade (transcendental, numérica, quantitativa etc.)
  - Natureza da identidade e da distinção
  - **Escolho** – Sobre o princípio de individuação
- **Art. II – Verdade transcendental**
  - Definições, distinção entre verdade transcendental e lógica, sua mutabilidade e abordagem eclética

- **Art. III – Bondade, perfeição e beleza**
    - I – Bondade e perfeição: noções, espécies, perfeição essencial e acidental
    - II – Beleza: conceito geral, unidade/pluralidade como elementos, beleza absoluta e relativa, gosto, estética, o sublime
- **Art. IV – O mal**
    - Dupla consideração do mal, sua fundação no bem, inexistência de causa per se
    - Sentido metafísico do mal, divisões, problema de sua origem e solução

Capítulo III – As causas do ente

- **Art. I – Noções gerais de princípio e causa**
    - Ideias e condições do princípio
    - Tipos de princípios
    - Causa em geral: definição, condições, classificação, causa instrumental e exemplar
- **Art. II – Causa eficiente**
    - I – Noção e realidade da causa eficiente
        - **Tese 1ª** – Os espíritos ou substâncias espirituais são verdadeiras causas eficientes
        - **Tese 2ª** – Também nos corpos existe verdadeira causalidade eficiente
    - II – Causalidade eficiente: ato segundo e potência operativa, papel do sujeito, essência, forma substancial e potências
    - III – Divisão da causa eficiente: espécies principais, causa *removens prohibens*, instrumento, meio e condição *sine qua non*
- **Art. III – Causa final**
    - I – Ideia e causalidade: atuação em ato primeiro e segundo, três modos de agir *propter finem*
    - II – Existência e realidade das causas finais
        - **Tese 1ª** – Tanto o homem quanto Deus agem *propter finem*
        - **Tese 2ª** – Agentes puramente naturais também agem *propter finem*, realizando ações ordenadas

Capítulo IV – Espécies principais do ente

- **Art. I – Ente finito e infinito**
    - I – Conceitos de finito e infinito, ideia objetiva do infinito, conceito de Deus
    - II – Possibilidade do infinito criado
        - **Tese 1ª** – Não é possível uma criatura infinita quanto à essência
        - **Tese 2ª** – Não é possível uma extensão atualmente infinita
        - **Tese 3ª** – Não é possível uma multidão atualmente infinita

- **Art. II – Ente possível e impossível**
    - Conceito, possibilidade interna e externa
        - **Tese 1ª** – A possibilidade absoluta das coisas não depende da onipotência ou vontade divina
        - **Tese 2ª** – A possibilidade interna tem fundamento real no entendimento e essência divina
    - **Escolho** – Sobre a dupla ciência divina
- **Art. III – Ente substancial e acidental**
    - I – A substância: definições (incluindo *ens per se existens*), visão de Descartes e Cousin
    - II – Os acidentes: predicáveis e predicamentos, absolutos e modais, a extensão como base dos acidentes materiais
        - **Tese 1ª** – Há acidentes realmente distintos da substância
        - **Tese 2ª** – É possível que certos acidentes existam sem inerença atual na substância
    - A separabilidade dos acidentes e o mistério da Eucaristia
    - Modo de produção dos acidentes

Livro Quinto – Metafísica Especial: Cosmologia

Capítulo primeiro – Do mundo em geral

- Art. I Noção e características gerais do mundo. Sua extensão. Sua unicidade. A possibilidade de outros mundos.
- Art. II Distinção entre o mundo e Deus.
    - I. Noções gerais preliminares sobre o panteísmo. Noção e formas principais do panteísmo. Origem do panteísmo e seus caracteres fundamentais. Resenha histórica do panteísmo com aplicação às suas formas principais.
    - II. Refutação do panteísmo.
        - Tese 1ª A identidade substancial entre o mundo e Deus proclamada pelo panteísmo é absurda em si mesma e em suas consequências práticas.
        - Tese 2ª É igualmente absurdo o panteísmo da filosofia moderna em suas várias formas.
- Art. III Origem do mundo.
    - I Noção ou ideia da criação. O conceito próprio da criação. Sua relação com outras espécies de ação. O termo próprio da criação. Definição da criação. Deduções desta definição. A criação como ação própria e exclusiva de Deus.
    - II Origem do mundo por criação.
        - Tese O mundo só pôde começar a existir por meio da criação, ou produção ex nihilo sui.

        ▪ Se a razão humana pode e em que sentido demonstrar a origem do mundo por meio da criação.
    ◦ III Princípio ou idade do mundo. O problema relativo à possível eternidade do mundo. Idade do mundo como habitação do homem. Se o mundo pôde começar a existir antes e em que sentido. O mundo pré-histórico. A Sagrada Escritura e as teorias geológicas e astronômicas. Interpretações bíblico-geológicas dos seis dias do Gênesis.

Capítulo segundo – Princípios constitutivos dos corpos

• Art. I Sistemas principais acerca dos princípios constitutivos dos corpos. Sistema atomístico. Sistema dinâmico. Sistema atômico-dinâmico. Sistema aristotélico-escolástico.
• Art. II Exame dos sistemas expostos.
    ◦ I Tese. Os três primeiros sistemas acerca da constituição primitiva e princípios internos dos corpos são inadmissíveis.
    ◦ II Probabilidade da teoria da matéria e da forma.
        ▪ Tese A teoria aristotélico-escolástica, no sentido acima exposto, é a mais provável e a que melhor explica a constituição primitiva e a diversidade dos corpos.

Capítulo terceiro – Propriedades e afecções gerais dos corpos

• Art. I A extensão ou quantidade dos corpos. Noção e principais características da extensão.
    ◦ Tese A essência da extensão consiste na distribuição em partes, ou seja, na distinção atual e posição de umas partes fora de outras. A extensão e a substância material. O todo extensivo e o todo essencial. A extensão e o sacramento da Eucaristia.
    ◦ Escolio sobre a divisibilidade dos corpos.
• Art. II O movimento. A natureza como princípio do movimento. A natureza e a essência. Diferentes acepções do movimento. O movimento local em relação à impenetrabilidade e ao contato.
• Art. III O tempo. Ideia da duração e principais espécies da mesma. A eternidade e o tempo. A noção de tempo é objetiva e subjetiva. Aplicações da noção de tempo.
• Art. IV O espaço. Variedade de opiniões entre os filósofos sobre a natureza do espaço. O espaço não é a imensidão de Deus. O espaço imaginário. O espaço não é substância. Tampouco é um ser incorpóreo. Considerado em sua realidade objetiva, é a mesma extensão dos corpos. Aplicações e deduções da doutrina exposta.

Capítulo quarto – As leis da natureza

• Art. I Noção e existência das leis da natureza. Noção da natureza. Existência e realidade das leis naturais. Duas espécies de leis da natureza. Lei da utilidade. Lei da continuidade. Outras leis gerais.
• Art. II Efeitos superiores às leis naturais, ou possibilidade do milagre. Noção geral do milagre. Características principais deste. Definição do milagre. Três graus ou espécies de milagres. A possibilidade e a existência do milagre. Critério interno e critério externo do milagre.
    ◦ Tese - Os milagres são possíveis com possibilidade interna e externa.
• Art. III O magnetismo contemporâneo e o espiritismo.
    ◦ I. Ideia, classificação e fenômenos do magnetismo. Noção geral do magnetismo. O magnetismo vulgar, o transcendental e o hipnótico. Quatro espécies ou classes de fenômenos magnéticos. Os médiuns e suas várias espécies.
    ◦ II. Opiniões e teorias acerca dos fenômenos magnéticos. Teoria da negação. A teoria dos fluidos. A teoria da alma. Teoria dos espíritos.
    ◦ III. Exame dessas teorias; verdadeiro origem e causas dos fenômenos magnéticos. É inadmissível a teoria da negação. Insuficiência das teorias dos fluidos e da alma. A teoria espírita e a teoria espiritualista. Solução do problema e exposição sumária da doutrina relativa ao magnetismo.

Capítulo quinto – Os corpos viventes

• Art. I Noção geral e classificação da vida. Conceito geral da vida e origem do mundo. Definição da vida. Três características ou condições da vida. Graus ou gêneros principais da mesma. A vida em relação a Deus.
• Art. II Natureza do princípio vital. A vida in actu primo e a vida in actu secundo.
    ◦ Tese 1ª O princípio vital é algo real que pertence à essência do vivente.
    ◦ Tese 2ª O princípio vital é diverso das forças físicas e químicas que atuam nos corpos.
    ◦ Tese 3ª O princípio vital é a forma substancial do vivente. Unidade do princípio vital. O organismo não pode ser princípio da vida.
• Art. III A vida dos vegetais. A vida vegetativa e a forma substancial do vegetal. Potências principais correspondentes à vida vegetativa. Principais funções vitais dos vegetais.
• Art. IV A alma dos brutos. Variedade de opiniões e imprecisão de linguagem entre os filósofos sobre esta matéria. Se toda substância deve ser necessariamente corpo ou espírito. Observações importantes sobre este ponto.
    ◦ Tese 1ª Os brutos carecem de entendimento e de vontade livre.

◦ Tese 2ª É errônea e inadmissível a opinião dos que assimilam a alma dos brutos à do homem, salvo a posse do entendimento e vontade. Aplicações e deduções da doutrina exposta.

• Art. V Faculdades dos animais. A sensibilidade e suas manifestações fundamentais. Força locomotora. O sentido comum. A imaginação. A estimativa. A memória. O apetite sensitivo.

• Art. VI O darwinismo. Ideia do darwinismo. Afirmações principais contidas na teoria darwinista. Defeitos radicais do darwinismo. Fatos e fenômenos inconciliáveis com o darwinismo. Exame da teoria darwinista em suas aplicações à origem do homem. Gênese da ideia de Deus e das verdades e sentimentos morais segundo o darwinismo. Consequências lógicas e aplicações práticas da doutrina darwiniana.

Livro Sexto – Teodiceia

Capítulo primeiro – A existência de Deus

• Art. I Possibilidade e necessidade de demonstrar a existência de Deus. Noções prévias. Diferentes tipos de ateus. Condições necessárias para a demonstração a posteriori da existência de Deus.

◦ Tese: A certeza absoluta e racional sobre a existência de Deus pressupõe e exige uma demonstração da mesma.

◦ Corolários da doutrina exposta. Deus é a primeira verdade **in essendo**, mas não **in cognoscendo**.

• Art. II Demonstração da existência de Deus. Observações preliminares. Demonstração metafísica da existência de Deus. Demonstração física. Argumentos da ordem moral. O argumento ontológico. Corolários.

Capítulo segundo – A essência de Deus

• Art. I Inteligibilidade da essência divina. Duplo conhecimento da essência de Deus por via de negação e por via de analogia. Imperfeição relativa da noção de Deus na vida presente. Duplo fundamento da pluralidade de conceitos por parte do homem com respeito à essência divina. A razão humana é incapaz de compreender a essência de Deus.

• Art. II O constitutivo da essência divina. Infinidade de Deus. Dupla consideração da essência divina.

◦ Tese: A essência metafísica de Deus consiste na existência absoluta.

◦ A infinidade como consequência da existência **a se** em Deus. Deus contém as perfeições das criaturas e em que sentido. Duas classes de perfeições contidas nas criaturas. O panteísmo e a infinidade de Deus.

Capítulo terceiro – Atributos absolutos de Deus

- Art. I Unidade da essência divina. Noções prévias.
    - Tese: Deus é necessariamente um ou único.
- Art. II Simplicidade e imutabilidade de Deus. Simplicidade absoluta da essência divina. Imutabilidade perfeita de Deus.
- Art. III Eternidade e imensidão de Deus. Noção da eternidade. Conceito próprio da imensidão. A ubiquidade. Modos pelos quais uma coisa pode estar em outra. Deus é absolutamente eterno e é sua própria eternidade. Deus está em todos os seres e em todos os lugares por razão e em virtude de sua imensidão. Se Deus existe nos espaços imaginários.

Capítulo quarto – Atributos relativos de Deus

- Art. I O entendimento e a ciência de Deus. Inteligibilidade perfeita da essência divina e noção filosófica da inteligência como atributo de Deus. O objeto primário e o objeto secundário da inteligência divina. A ciência de simples inteligência e a ciência de visão.
    - Tese: Deus conhece os futuros contingentes e livres.
- Art. II A vontade em Deus. Existência da vontade em Deus. Noção desta vontade. Duplo objeto da vontade divina. A vontade em Deus e o amor pelas criaturas. Objeto primário e objeto secundário da vontade divina. Perfeição da vontade em Deus e superioridade desta em relação à do homem.
- Art. III A Providência divina.
    - I Noção e existência da Providência divina. Ideia geral e definição da Providência divina. O governo do mundo e a Providência. A bondade divina como fim último e necessário da vontade de Deus. Realização deste fim nas criaturas e pelas criaturas.
        - Tese: A Providência divina se estende e aplica a todos e a cada um dos seres mundanos.
    - II A Providência divina e a existência do mal. A existência do mal físico e a vontade de Deus. A permissão do mal moral. Nem a existência do mal físico nem a do mal moral se opõem à Providência divina.
- Art. IV Influência de Deus no ser e na ação das coisas criadas.
    - I Conservação dos seres por Deus. Dupla ação e influência de Deus sobre as criaturas. A conservação positiva e a conservação negativa. Conservação positiva das criaturas. A dependência dos efeitos *quoad fieri* somente e a dependência *quoad fieri et conservari*. A criação e a conservação dos seres.

◦ II Causalidade de Deus sobre as causas segundas ou finitas. Noções prévias. A influência moral, o concurso simultâneo e a moção ou influência física. Existência e insuficiência do concurso simultâneo.

▪ Tese: Deus, como causa primeira, influencia as causas segundas, movendo-as e aplicando-as às suas operações.

Livro Sétimo – Moral

Capítulo preliminar – Considerações gerais sobre a moral

- I Ideia geral e existência da ciência moral.
- II Relação da moral com o direito natural.
- III A moral filosófica e a moral teológica.
- IV A moral independente.

Livro Sétimo – Moral

Seção Primeira – Moral geral ou Nomologia

Capítulo primeiro – Origem primitiva da moralidade nos atos humanos

- Art. I Os atos humanos em relação a um fim último.
- Art. II O destino final do homem e a vida presente.
  - ◦ Tese 1ª A felicidade última e perfeita do homem não pode consistir no progresso contínuo e indefinido do gênero humano.
  - ◦ Tese 2ª O homem não pode alcançar a felicidade perfeita na vida presente, embora possa conseguir uma felicidade imperfeita e relativa.

Capítulo segundo – Existência da moralidade e sua condição necessária

- Art. I Existência da moralidade.
- Art. II A liberdade, condição necessária da moralidade.
  - ◦ I Natureza ou noção da liberdade.
  - ◦ II Existência da liberdade humana.
  - ◦ Tese A indiferença ou liberdade de contrariedade em relação ao bem e ao mal moral não existe; na verdade, é uma imperfeição e defeito da liberdade.

Capítulo terceiro – A essência da moralidade

- Art. I Princípios constitutivos da moralidade e origem dela nos atos humanos.
  - ◦ Tese 1ª É ímpio e errado o sistema que fundamenta a bondade moral dos atos humanos no prazer e na utilidade pessoal.

    - Tese 2ª A teoria da escola utilitarista e a do senso moral devem ser rejeitadas como insuficientes para explicar a origem e a natureza da moralidade.
    - Tese 3ª A moralidade não depende nem procede da livre vontade de Deus.
- Art. II Espécies e efeitos da moralidade.

Capítulo quarto – Causa eficiente e princípios do ato moral

- Art. I Condições que influenciam a vontade como princípio do ato livre e moral.
- Art. II As virtudes morais.
- Art. III Necessidade da graça divina.

Capítulo quinto – Norma ou regras da moralidade humana

- Art. I A lei eterna.
- Art. II A lei natural considerada em geral.
- Art. III Unidade, conhecimento e imutabilidade da lei natural.
    - Tese 1ª A lei natural contém um preceito absolutamente primário e fundamental em relação aos demais.
    - Tese 2ª A lei natural é absolutamente imutável.
- Art. IV A lei humana.
- Art. V A consciência, ou aplicação da lei ao ato humano.

Livro Sétimo – Moral

Seção Segunda – Ética especial ou Direito Natural

Capítulo primeiro – Deveres do homem para consigo mesmo

- Art. I Noções gerais sobre o direito e o dever.
- Art. II O dever segundo a teoria racionalista e segundo a teoria cristã.
- Art. III Deveres principais do homem para consigo mesmo. O suicídio e o duelo.
    - Tese O suicídio se opõe à reta razão e à lei natural.
- Art. IV Deveres principais do homem para com o próximo.

Capítulo segundo – Os deveres e direitos do homem como membro da sociedade civil

- Art. I A sociedade doméstica. Natureza da sociedade conjugal.
- Art. II Deveres resultantes da sociedade conjugal. Relações desta com os poderes civis.
- Art. III A sociedade civil, sua necessidade e origem do poder público.
- Art. IV Necessidade e origem do poder público social.
- Art. V Fim e organismo da sociedade.

• Art. VI O direito de propriedade.
• Art. VII Os direitos e deveres individuais.
• Art. VIII Deveres do homem como elemento da sociedade civil.

Capítulo terceiro – Deveres do homem para com Deus

• Art. I Considerações sobre a religião em geral.
• Art. II Deveres que nascem da religião em geral.
• Art. III O culto divino.
    ◦ Tese 1ª O homem deve honrar a Deus, não somente com culto externo e público.
    ◦ Tese 2ª A liberdade absoluta de cultos e religiões é ilícita por sua natureza.
• Art. IV Dos direitos e deveres anexos e consequentes à Igreja de Cristo, como órgão da religião verdadeira.
    ◦ I Natureza e constituição própria da Igreja.
    ◦ II Direitos da Igreja e deveres do homem relacionados a esses direitos.

Cap. 1: Considerações Gerais sobre a Filosofia

Considerações Gerais sobre a Filosofia

I. Nome e origem da Filosofia

Segundo Santo Tomás, a palavra *Filosofia* provém de Pitágoras, que, ao ser interrogado sobre sua profissão, respondeu que era filósofo, isto é, amante da sabedoria, já que a palavra é composta das palavras gregas *philos*, amante, e *sophos,* sábio. Daí o nome *Filosofia,* que, considerado etimologicamente, nada mais é do que o amor à sabedoria. Portanto, pode-se dizer que para os antigos, a filosofia era o mesmo que *o amor à verdade,* já que a verdade constitui o fundamento e a realidade da sabedoria (1). E pode-se dizer também que os antigos, ao chamarem assim a filosofia, mostraram-se mais sóbrios e prudentes que os modernos, quando a chamam de *ciência universal, ciência transcendental,* ciência *das ciências,* nomes nada modestos e pouco exatos, o que pode ser considerado como a expressão das tendências racionalistas da filosofia moderna [2] quando esta tenta emancipar-se de toda superioridade ou contenção e de toda subordinação à Razão de Deus, para proclamar sua absoluta autonomia e independência, e julgar soberanamente todas as coisas.

I) Alguns afirmam que a palavra philosophia vem do hebraico, porque o sophos que entra em sua composição tem suas raízes em um verbo hebraico que significa contemplar. }

A origem absolutamente primitiva da Filosofia coincide com sua origem divina e preternatural, isto é, com a ação de Deus, que infundiu no primeiro homem um conhecimento mais ou menos perfeito das coisas naturais. Pois, como ensina corretamente São Tomás, assim como o primeiro homem saiu das mãos do Criador perfeito na ordem física, também deve ter recebido dele a perfeição necessária na ordem intelectual para poder ensinar seus filhos (1).

I) «Sicut primus homo institutus est in statu perfeição, quantum ad corpus, ut statim posset generare; Ita etiam institutus está em status de perfeição, quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere nisi habeat scientiam. “Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibis homo natus est instruit.” *Soma. Teol.* 1º, pág. g 94, art. 3.}

Quanto à origem *humana* da filosofia, se falamos de sua origem *histórica* ou cronológica, diríamos que esta é incerta ou desconhecida; pois, embora consideremos mais provável que a Índia seja o país onde a filosofia adquiriu pela primeira vez uma estrutura rigorosamente científica, é verdade que críticos sérios atribuem essa honra aos filósofos gregos. Se falamos, porém, da origem *racional* ou lógica da filosofia, ela deve ser buscada: 1. no assombro, porque, como diz Santo Tomás, todos os homens têm naturalmente o desejo de conhecer as causas do que observam; assim, os homens começaram a filosofar movidos pelo assombro diante dos fenômenos que viam e cujas

causas lhes eram desconhecidas. 2. A própria natureza do homem; porque, como observa o santo Doutor acima mencionado, "toda natureza tem uma inclinação natural para sua própria operação: portanto, o entendimento é a operação própria do homem como homem, [3] visto que é por essa operação que ele se distingue das outras coisas; segue-se que o desejo do homem é naturalmente inclinado a entender e, consequentemente, a conhecer". A primeira dessas duas causas pode ser chamada de causa ocasional; a segunda, de causa eficiente.

II. Noção ou ideia geral da Filosofia

Para determinar qual é a ideia ou noção de filosofia, é necessário determinar seu objeto, porque a natureza e as propriedades de qualquer ciência ou faculdade estão relacionadas à natureza e às condições de seu objeto. O objeto cujo conhecimento constituiu o fundamento e a essência da filosofia nem sempre foi o mesmo. Durante seus estágios iniciais e em seu primeiro período de formação e evolução, a filosofia grega limitou-se à *física* geral ou à cosmologia, como pode ser visto nas obras e sistemas de Tales, Heráclito e outros representantes da escola jônica. Com Pitágoras, Sócrates e Platão, a filosofia introduziu a matemática em seu objeto de estudo, juntamente com algumas noções mais ou menos completas de lógica e metafísica, e especialmente de moral e política. Finalmente, a inteligência profunda e enciclopédica de Aristóteles desenvolveu e aperfeiçoou a lógica e a metafísica, ao mesmo tempo que imbuiu as demais partes da filosofia com uma estrutura propriamente científica. Disso surgiu a divisão da filosofia entre os antigos em *lógica, física, metafísica, moral* e *matemática,* uma divisão posteriormente adotada pela maioria dos escolásticos, embora alguns deles excluíssem a matemática dessa divisão, assim como também excluíam a medicina e a história natural, por considerá-las derivadas e auxiliares da física, e não partes propriamente ditas da filosofia propriamente dita. Depois que Descartes e Bacon, seguindo o movimento pagão do Renascimento e o movimento racionalista do [4] Protestantismo, separaram a filosofia do princípio católico e das tradições científicas da filosofia escolástica, tal foi a confusão que surgiu no campo da filosofia que dificilmente serão encontrados dois escritores que apresentem a mesma noção ou a mesma divisão da filosofia. Daí a multidão e diversidade de definições e divisões da filosofia que são observadas entre os modernos (1). É justo observar que essa confusão e diversidade de opiniões a respeito da noção e divisão da filosofia também foram contribuídas pela descoberta e desenvolvimento de algumas ciências naturais e físicas, que têm relações mais ou menos diretas com a filosofia, e que antes estavam em um estado imperfeito ou completamente desconhecidas.

I) Como prova e exemplo da diversidade que reina entre os filósofos modernos no que diz respeito à divisão da Filosofia, indicaremos algumas dessas divisões. *Wolf* dividiu a Filosofia em teórica e prática. A primeira inclui *a Ontologia* ou a ciência do ser e suas determinações universais; *Psicologia,* Cosmologia e *Teologia.* A segunda abrange *Ética,* Política , Direito Natural e Direito *das Gentes. Divisão de Beck.* A filosofia é dividida em teórica e prática. A primeira inclui: 1ª *filosofia formal* ou Lógica; 2ª *Metafísica,* que é subdividida em *filosofia ideal* ou Ontologia e a crítica das faculdades do conhecimento, e

em *filosofia real,* que abrange Psicologia, Cosmologia e Teologia ou filosofia da religião. A filosofia prática compreende: 1ª *a filosofia do direito* ; 2ª *filosofia moral* ; 3ª *a filosofia da arte,* isto é, a ciência da verdade, do bem e do belo. *Divisão de Schulze.* A filosofia compreende as seguintes partes: 1ª *Lógica* e *Psicologia* ; 2ª *Filosofia prática,* isto é, a moralidade; 3ª *Metafísica,* ou filosofia teórica; 4ª *Estética* ; 5ª *História da filosofia.* Seria fácil multiplicar os exemplos, pois dificilmente há dois filósofos que atribuam à Filosofia as mesmas partes, nem a mesma noção ou definição.

Para evitar tal confusão e poder formar uma ideia racional da Filosofia e das suas partes, será aconselhável não perder de vista as seguintes observações: [5]

1. Há quem tome a Filosofia num sentido tão amplo e universal que parece englobar ou incluir nela quase todas as ciências, identificando-a de certa forma com a enciclopédia do conhecimento que o homem pode adquirir com as suas faculdades naturais. Tal pretensão é menos dissimulada entre os modernos do que entre os antigos, dado o crescimento e o desenvolvimento que as ciências naturais receberam, algumas das quais nem sequer eram conhecidas pelos antigos. Assim, não é de estranhar que dissessem, com Cícero, que a Filosofia era *Rerum divinarum, et humanarum, causarumque, quibus hae res continenteur scientia* (1).

I) É uma curiosidade crítica notar que esta definição da filosofia de Cícero é encontrada em termos quase idênticos nas obras de Clemente de Alexandria, *Strom.,* lib. 1º, cap. 5. E, no entanto, não é provável que o filósofo de Alexandria tenha lido as obras de Cícero.}

2. Há outros, ao contrário, entre os modernos, que, ao limitarem demais o objeto da Filosofia, poderíamos dizer que a reduzem a uma ciência puramente subjetiva, isto é, ao conhecimento da natureza, das forças e das leis do *ego* humano como ser inteligente; com o resultado de que a Filosofia é, na realidade, reduzida à *Psicologia.* Essa *filosofia do ego,* que contém uma concepção incompleta e inexata da ciência filosófica, constitui o fundamento e a essência dos sistemas racionalistas e panteístas que tanto abundam na época atual; contudo, sua primeira origem deve ser buscada na filosofia seminacionalista de Descartes, que, ao romper e anular as tradições da filosofia cristã-escolástica e, sobretudo, ao exagerar a importância científica de seu princípio de consciência e do método psicológico, lançou as bases daquela *filosofia do ego,* cuja evolução última foi e é o panteísmo e a divinização do homem sob diferentes formas (2). [6]

II) A ideia ou costume de reduzir a Filosofia à Psicologia também se difundiu entre os nossos filósofos espanhóis, como se pode ver [6] na maioria dos manuais ou Elementos de Filosofia publicados no nosso país durante este período. O próprio Sr. Gutiérrez, cujo *Curso Completo de Filosofia* é um dos mais excelentes e valiosos, diz que esta, tomada num sentido estrito e rigoroso, é a *ciência que investiga e explica os fenómenos sensíveis, intelectuais e morais do homem.* Deve-se admitir que tais definições, que banem da Filosofia a Ontologia, a Cosmologia e a Teodiceia, dão uma ideia pobre daquela ciência que é de tanta importância na história da humanidade e da civilização, e que forma uma aura de glória em torno dos nomes de Platão, Aristóteles, São Tomás e Leibniz.}

Em consonância com essa concepção exclusivamente psicológica da filosofia, vemos os filósofos modernos mais notáveis definindo a filosofia de uma maneira evidentemente incompleta e, portanto, imprecisa e inaceitável. Assim, por exemplo, para Reid, a filosofia nada mais é do que a *ciência do espírito humano,* banindo, consequentemente, a ontologia, a cosmologia e a teodiceia.

Para Kant, a filosofia é a *ciência das leis segundo as quais o conhecimento se desenvolve,* ou, em outras palavras, a ciência dos princípios e leis que regem o desenvolvimento das faculdades cognitivas humanas. Para Fichte, a filosofia nada mais é do que a ciência do *eu puro* , na medida em que se põe e se afirma por meio de tese, antítese e síntese; isto é, na medida em que se conhece e se põe como *eu,* como *não-eu* e como identidade do *eu* e

do não-eu. Para Hegel, a filosofia é unicamente a ciência do desenvolvimento da *Ideia* em seus três momentos, do que se segue que, para Hegel, a filosofia se reduz a uma espécie de psicologia dialética. Para Cousin, a filosofia é "a evolução dos elementos contidos na espontaneidade das faculdades do eu, por meio da livre reflexão independente de qualquer autoridade". Para Herbart, a filosofia é unicamente a *elaboração de conceitos.* Concluiremos este catálogo observando que [7] todas estas definições de Filosofia e outras semelhantes que poderíamos citar podem ser consideradas como derivações mais ou menos imediatas e diretas, e como a expressão, múltipla na forma mas idêntica na substância, da definição de Descartes quando disse que a Filosofia é o *conhecimento ou análise do sujeito pensante, isto é, do espírito humano, deduzido de princípios evidentes.* No fundo de todos os sistemas indicados encontra-se a filosofia cartesiana, como sua base e *substrato* geral : não sem razão, então, estabelecemos antes que em Descartes e em sua filosofia se encontra a verdadeira origem daquela filosofia do *eu* que se revela e geralmente termina no panteísmo sob diferentes formas.

Afastando-nos, portanto, dos dois extremos indicados, diremos que a Filosofia não é nem a soma total de todas as ciências naturais, nem o mero estudo do homem, mas sim o conhecimento científico, porém geral, de todas as coisas naturais, tal como são representadas e contidas em Deus, no mundo e no homem, sejam esses objetos considerados em si mesmos ou em seus elementos, causas e leis universais do ser e do conhecer. A Filosofia, tomada em seu sentido natural e mais racional, estende suas investigações a todos os seres, mas de uma maneira peculiar e característica. Com relação a Deus e ao homem, que constituem os dois objetos mais importantes para a humanidade, a Filosofia não se contenta com o conhecimento geral, mas desce para um conhecimento mais específico e concreto dos atributos, relações, causas e leis desses objetos; mas mesmo neste caso, a Filosofia mantém um certo grau de generalidade; pois nem a Teodiceia desce para examinar todas as relações de alguns atributos divinos entre si e com o mundo, ou aquelas que cada ser específico tem com Deus; nem a Psicologia desce para o terreno próprio da Fisiologia ou da Medicina. Quanto ao terceiro objeto, isto é, o mundo, a Filosofia limita-se ao conhecimento geral dos seus elementos, causas, propriedades e leis comuns, sem descer à investigação especial dos [8] seres particulares que contém, que deixa às ciências físicas, exatas e naturais. Em relação a estes esclarecimentos sobre a noção ou descrição de Filosofia anteriormente expostos, pode-se defini-la de maneira mais precisa e de acordo com as regras da lógica dizendo que é: *o conhecimento certo e evidente, mas relativamente geral, de Deus, do mundo e do homem, adquirido pelas forças próprias da razão humana.* Dizemos conhecimento *certo* , para excluir probabilidade e hipótese que não fazem parte da ciência estritamente tomada; *evidente* para separar a filosofia da fé e mesmo da teologia, cujos princípios são certos, mas não evidentes, para a razão humana; *relativamente geral,* 1º para indicar que a filosofia não desce a certo conhecimento especial sobre esses objetos; 2º para significar que mesmo com relação aos três objetos expressos, a filosofia permanece em uma ordem

mais ou menos elevada e geral de investigações, de acordo com sua natureza e importância com relação ao homem (1).
I) Esta definição não difere em substância e significado daquela que os Escolásticos costumavam dar quando diziam que a Filosofia é "o conhecimento certo e evidente das coisas pelas suas causas superiores, adquiridas pela luz natural: *cognitio certa et evidens rerum per altiors causas naturali lumine parta.* "}
Como não poucos dos nossos conhecimentos e pesquisas, visando aos objetos indicados, consistem e são sustentados por probabilidades, analogias e hipóteses, que embora não sejam conhecimentos científicos rigorosos, constituem, no entanto, parte importante da Filosofia, e podem ser chamados de *conhecimentos racionais,* se quisermos definir a Filosofia na medida em que ela também abarca esse tipo de conhecimento e pesquisa, podemos fazê-lo nos seguintes termos: “Conhecimento científico e racional, mas relativamente geral sobre Deus, o mundo e o homem, adquirido com as forças próprias da razão humana”. [9]

III. Divisão de Filosofia

Do que acabamos de afirmar sobre a ideia e definição de Filosofia, é fácil inferir que, em nossa opinião, ela deve ser dividida em filosofia subjetiva e filosofia objetiva. A primeira compreende: 1ª *Lógica*, que investiga e expõe as diferentes operações, leis e ordem com que a razão humana realiza a investigação científica e o conhecimento da verdade; 2ª *Antropologia* ou *Psicologia,* que trata da alma humana, de suas faculdades sensíveis, intelectuais e morais, e de suas propriedades e manifestações; 3ª *Ideologia,* que trata da origem, natureza e formação das ideias consideradas em geral. A filosofia objetiva abrange: 1ª *Ontologia,* que trata do ente, de suas propriedades ou atributos, e das noções objetivas gerais e fundamentais relacionadas ao ente; 2ª *Cosmologia,* que trata do mundo ou natureza material, de seus elementos primitivos e das principais propriedades das substâncias corpóreas, mas tudo sob um ponto de vista universal; 3ª Teologia Natural ou *Teodiceia,* à qual pertence a investigação da existência, natureza e atributos de Deus, segundo o que está ao alcance da razão humana; 4ª *Moral,* que trata dos princípios e leis gerais que constituem, determinam e modificam as ações do homem, considerado como ser moral. De outro ponto de vista, a filosofia pode ser dividida em teórica e prática. A primeira inclui todas as partes indicadas, exceto *a filosofia moral,* que constitui a filosofia prática. [10]

IV. Importância e utilidade da Filosofia

A importância e a utilidade da Filosofia são uma verdade prática e de senso comum. Considerando a Filosofia sob sua perspectiva etimológica, nada é mais digno do homem, como ser inteligente, do que o *amor à sabedoria.* Se a considerarmos pelo seu real

significado, para reconhecer à primeira vista a sua importância e utilidade, basta ter presente: 1º que por meio dela se desenvolvem, se fortalecem e se aperfeiçoam as faculdades do homem, principalmente as intelectuais, em razão das quais o homem se distingue e se eleva acima de todos os outros seres do mundo, o que equivale a dizer que a Filosofia constitui a mais nobre e característica perfeição do homem como ser inteligente na ordem natural.

2. A função e o efeito da Filosofia é, por um lado, dirigir e conduzir o homem ao conhecimento e à posse da verdade e, por outro, ordenar e direcionar suas ações morais em harmonia com o conhecimento e a posse de Deus como fim último do homem, por meio da prática da virtude: e a virtude e a verdade são os bens mais excelentes, ou melhor, os únicos bens verdadeiros aos quais o homem deve aspirar nesta vida. Santo Agostinho disse: *que, sendo Deus a própria sabedoria, o verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus* (1). Uma frase que pode ser acomodada sem violência ao que acabamos de dizer sobre a Filosofia, ainda que seu sentido natural em Santo Agostinho se refira à sabedoria sobrenatural. [11]

I) «Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei. *Da Civita. Dei,* lib. 8º, cap. 1º.”}

3. A história nos ensina que a filosofia, apesar de muitos erros graves, contribuiu poderosamente para o desenvolvimento e o progresso das ciências, tanto naturais quanto físicas, bem como morais e políticas. Todas essas ciências têm seu fundamento e recebem seus princípios da filosofia, que é, por assim dizer, o tronco do qual todas essas ciências derivam de maneira mais ou menos imediata e direta. O mesmo pode ser dito do desenvolvimento e do progresso das instituições sociais e políticas, da legislação e, em geral, dos principais elementos e manifestações de nossa civilização.

4. Nem é menos evidente a utilidade da Filosofia do ponto de vista cristão; pois a experiência, a história e a razão ensinam juntas: 1. que a Filosofia abre e prepara o caminho para o reconhecimento da verdade da Religião Católica; 2. que ela serve como um poderoso auxiliar da fé, tanto para defendê-la contra os ataques dos hereges e dos incrédulos, como para fazer emergir a sua verdade e vantagens, e para expor e desenvolver os seus dogmas de forma racional e científica, e acima de tudo e principalmente, para sistematizar a doutrina da revelação por meio da Teologia, que recebe o seu organismo científico da Filosofia (1). [12]

I) Os Padres e Doutores da Igreja, com raras exceções, exaltam persistentemente as vantagens e a utilidade que a doutrina revelada por Jesus Cristo traz à Filosofia, distinguindo entre eles, além de Santo Agostinho e São Tomás, Clemente de Alexandria, que frequentemente enumera e expõe os ofícios, a utilidade e as relações da Filosofia com respeito à verdade revelada: «Quod si non compreendeit quidem graeca philosophia veritatis magnitudeimem... at maxime regali quidem doctrinae viam praeparat, utcumque punins, et mores prius formans, et ad suscipiendam veritatem confirmans eum, qui opinatur esse Providentiam.» *Strom.*, , lib. 4º, cap. 5º.

“Est autem per se perfeição”, diz ele mais adiante, “et nullius iniga Servatoris doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia: accessens autem graeca philosophia veritatem non facit potentiorum, sed cum [12] debiles efficiat sophistarum adversus eam argumentations”, &c., *Ibidem,* cap. 20.

"Non erit igitur eorum ignarus (gnosticus seu sapiens christianus) quae ad encyclas disciplinas et graecam philosophiam percipiendas conducent... Quibus enim improbe et malitiose utuntur harersium patroni, iis recte utetur Gnosticus." *Ibid.,* livro. 8º, cap. 10.

"Eum bene et utiliter eruditum existimo, qui omnia referet ad veritatem, adeo ut ex... ipsa philosophia colligens quod utile est, tutam ab insidiis servet fidem." *Ibid.,* livro. 1º, capítulo, 9º.}

Se acrescentarmos ao que foi dito que em nossos dias os principais e mais perigosos ataques contra a Religião Católica vêm do campo filosófico, não é possível questionar a utilidade e mesmo a suprema importância de uma verdadeira e sólida filosofia cristã para refutar os ataques da filosofia racionalista.
Para que a Filosofia obtenha estes resultados, ela deve aderir à

V. Leis da Filosofia Cristã

Que pode ser reduzido ao seguinte:
1. Não ensine nem afirme nada que seja contrário às verdades reveladas por Deus. Uma verdade não pode ser contrária a outra; e as verdades ensinadas por Deus possuem as características da certeza absoluta, visto que é impossível que Deus seja falível ou engane os outros.
2. Apresentar os problemas fundamentais da filosofia de tal forma que sua solução não leve logicamente a conclusões ou deduções inconciliáveis com as verdades da revelação. Se, como dissemos acima, uma verdade não pode ser contrária a outra verdade, devemos, com razão, desconfiar de qualquer solução determinada para um problema filosófico se essa solução levar logicamente a deduções ou doutrinas contrárias à verdade revelada. [13]
3. Manter o olhar fixo nas verdades da revelação católica, tanto porque servem de ponto de apoio e partida para prosseguir com segurança na investigação e solução de problemas filosóficos, quanto principalmente porque essas verdades, como manifestações da Razão divina, lançam muita luz sobre as verdades da ordem puramente natural e, especialmente, sobre certos problemas filosóficos da maior importância e transcendência. A própria história da filosofia nos revela que a doutrina católica tornou relativamente fácil e simples a solução dos grandes problemas relativos à origem do mundo, à providência e à ação de Deus no universo, à natureza e à origem do mal, ao destino do homem na Terra e ao seu fim último após a morte, problemas sobre os quais a antiga filosofia pagã caminhava envolta em sombras e contradições perpétuas.
4. Ilustrar, confirmar e desenvolver aquelas verdades que, embora consideradas em si mesmas, não são superiores à razão humana, pertencem, no entanto, à revelação, seja em razão de sua importância moral e religiosa, seja principalmente porque, se não excedem as faculdades *físicas* da razão, excedem as faculdades *morais* da maioria dos homens, que não estão em condições ou capacidade de chegar ao seu conhecimento da maneira pronta, expedita e segura que sua importância na ordem moral, social e religiosa exige. Tais são, entre outras, a existência e a providência de Deus, a imortalidade da alma, seu destino presente e futuro e a livre criação do mundo.
5. Indicar e explicar a relação que algumas verdades reveladas, superiores à razão, têm com outras verdades puramente naturais, como acontece, por exemplo, com os dogmas relativos à graça e ao pecado original, dogmas nos quais o filósofo cristão descobre

relações e analogias com certos fenômenos naturais e experienciais, e que ao mesmo tempo lançam viva luz sobre certos problemas filosóficos.

6. Ter em mente os escritos e levar em conta a [14] doutrina filosófica dos Padres da Igreja e dos Doutores Escolásticos, especialmente São Tomás; porque nas obras dos Padres da Igreja e dos Escolásticos está contida a filosofia cristã e, consequentemente, a verdadeira filosofia no que diz respeito à solução dos problemas fundamentais e mais importantes da Filosofia. Isso não significa que *tudo* se encontre nesses escritos, nem que devamos sempre adotar suas opiniões filosóficas, especialmente quando se trata de questões ou problemas de importância secundária, nem que sua filosofia seja completamente *quoad omnia,* de modo que não possa ser modificada, aperfeiçoada e completada em muitos assuntos com o progresso e as doutrinas da filosofia moderna. No entanto, com relação a São Tomás, pode-se dizer que em suas diferentes obras se encontra tudo o que de sólido e verdadeiramente filosófico a filosofia moderna acrescentou à antiga filosofia dos Padres e dos Escolásticos. Uma filosofia escrita e ensinada de acordo com essas leis será uma filosofia cristã (1), e portanto sólida e [15] verdadeira, na qual não haverá lugar para os erros monstruosos do positivismo e do panteísmo que degradam e desacreditam a filosofia moderna.

I) A seguinte passagem de Mattlés, que transcrevemos com prazer, contém e explica a diferença radical que separa a filosofia cristã da filosofia racionalista, tanto antiga como moderna: «La philosophie grecque part de la nature, voit dans lasubstance de la natura Dieu, et dans toutes les existions des Manifestations de Dieu. A filosofia moderna parte do homem; elle voit Dieu no espírito humano, e em todas as existências de produtos e fenômenos deste que é pensado. A filosofia intermediária dos Padres e dos Escolásticos parte do dieu reel et cherche à reconaitre d'abord ce Dieu en lui m'me, en suite le monde como me crèation de Dieu, c'est à-dire, à le comprendre como a realização dùn plan conçu com inteligência. Enquanto a história nos aprende que a verdade se encontra nesta última teoria, ela nos faz reconhecer que a essência da criatura que está na voz na substância da natureza ou no espírito pensante, não é verdade pas l'absolu, que existe um Dieu qui a creè cet être com tout ce qui aparelho autor du lui. Elle nous le fait reconaitre non-sculement en nous apprenant que la philosophie atheistique (dite pantheistique) a [15] contre elle le bon sens du monde entier, la consciencia dè tous les men raisonnablès et imparciaux... mais sobretudo en mettant devant nos yeux la deplorable fin à laquelle sont parvenues les deux philosophies ateus, não por acidente, não faute, de lógica nais por um desenvolvimento tout à fait naturel, fatal, necessário, tandis qu'en meme tèmps elle nous demontre que a filosofia teística intermediaire ne donne que des idèes qui provevent, par le fait et d'une maniere irrefragable, qu'elles sont vraies ou correspondente "à des realidade." Apud Goschler, *Dicção. encicl. de Teol. cat.,* t. XVIII, p. 190.}

Cap. 2: Livro Um, Lógica, Seção Um: Lógica Geral

Preconceitos gerais

O principal objetivo da Lógica é direcionar nosso entendimento para o conhecimento da verdade. As operações fundamentais da mesma, por meio das quais ela se direciona para a verdade e alcança sua posse, são *a percepção simples, o julgamento e o discurso ou raciocínio.* A parte da Lógica que ensina as regras filosóficas e fornece preceitos racionais para o uso e a aplicação adequados dessas três operações fundamentais do intelecto é chamada de *Lógica Geral,* e é a mesma que os antigos escolásticos costumavam chamar de *Lógica Menor.* A parte da Lógica que trata de assuntos que têm uma relação especial com as três funções expressas da nossa razão, como meios e instrumentos para investigar e adquirir a verdade, como certos problemas e ideias sobre certeza, probabilidade e verdade, método, critérios de verdade, etc., é chamada de *Lógica Especial,* ou como os Escolásticos a chamavam, *Lógica Maior.* [17]

A íntima conexão e relação que existe entre o tema da Lógica e o da Psicologia levou a uma diversidade de opiniões quanto à ordem em que essas duas ciências devem ser ensinadas. Alguns colocam e ensinam a Psicologia antes da Lógica porque, em sua opinião, não se pode dirigir adequadamente as operações do entendimento, que constitui o tema da Lógica, sem compreender as várias faculdades do homem com as quais seu entendimento está relacionado. Outros, ao contrário, sustentam que a Lógica, que é a arte de buscar a verdade, deve preceder todas as ciências e, consequentemente, a Psicologia. Esta segunda opinião nos parece mais bem fundamentada; porque, sendo a Psicologia uma ciência verdadeira, e uma ciência que abrange problemas difíceis e transcendentais, não é possível tratá-la de maneira apropriada às suas condições científicas sem o auxílio da Lógica, à qual pertencem o ensino do bom pensamento e a investigação da verdade científica. Não foi sem razão que os antigos a chamaram de instrumento e *órgão* de todas as ciências. Por outro lado, para evitar a dificuldade referida na primeira opinião, basta introduzir na Lógica algumas observações simples sobre as faculdades da alma em relação ao seu objeto. Parece-nos mais necessário introduzir na Lógica algumas noções sobre a linguagem; porque, sendo a palavra a expressão do pensamento, assim como o pensamento é a representação dos objetos, é inquestionável que a gramática geral, isto é, o conhecimento da estrutura e das leis gerais da linguagem, é um auxiliar tão poderoso quanto útil para a direção das operações intelectuais por meio da disposição artificial e científica que a Lógica comunica às operações indicadas. Esta é a razão pela qual começamos a Lógica expondo algumas noções de gramática geral, isto é, a filosofia da linguagem; porque a verdade é que estudar e conhecer a linguagem é, em certo sentido, equivalente a estudar e conhecer o pensamento humano. [18]

Capítulo Um
Gramática Geral

Artigo 1º:
Do sinal em geral

Noções anteriores.

1º A palavra *gramática* vem do grego *gramma,* que significa *letra,* e como as letras são os elementos das palavras que constituem a matéria e o objeto da gramática, daqui, tomando a parte pelo todo, gramática geral passou a significar a *ciência que investiga e expõe os princípios e propriedades gerais da linguagem articulada, considerada como expressão do pensamento.* Dessa definição, segue-se que o que se chama gramática geral deveria ser chamado *filosofia da linguagem,* como alguns corretamente a chamam: 1. porque o nome *gramática* é mais apropriado para uma arte do que para uma ciência verdadeira, que é aquela com a qual estamos lidando; 2. porque com ela não se aprende nenhuma língua específica. É, portanto, mais lógico e exato chamá-la de *filosofia da linguagem* ; nós, no entanto, em conformidade com o uso corrente, usamos os dois nomes indistintamente.
2º O objeto principal e próprio da gramática geral é a frase: 1º porque ela resume e condensa a linguagem como expressão do pensamento; 2º porque a frase é a expressão externa e articulada do juízo, que é o ato principal do nosso entendimento, e a sua manifestação mais importante e fundamental. Uma frase gramatical pode ser considerada tanto em seus elementos e nas diferentes partes que a compõem, tomados isoladamente, sem levar em conta as relações que eles podem ter entre si na frase; ou, ao contrário, sistematicamente, [19] considerando as partes da frase como elas formam um todo determinado. Daí a divisão da gramática geral em *lexicologia,* que trata das partes da frase tomadas cada uma por si; e *sintaxe,* à qual pertence o estudo da frase como um todo resultante do arranjo ordenado de suas partes componentes. A gramática geral não pode conter prosódia ou ortografia, partes que são encontradas em gramáticas particulares, porque ela não ensina como falar ou escrever nenhuma língua.
3. Das duas seções mencionadas, a mais importante para a Lógica é a Lexicologia, que analisa a linguagem como signo e expressão de ideias e pensamentos. Por essa razão, nos concentraremos principalmente nela nestas noções, especialmente porque, ao tratar do juízo, também falamos da oração como sua expressão sensível.
Sendo a linguagem nada mais que a expressão e o sinal sensível do pensamento, é claro que sua natureza, leis e propriedades não podem ser conhecidas se a natureza, leis e propriedades do sinal não forem conhecidas de antemão. *Um signo* em geral é: *aquilo que representa para a faculdade cognitiva algo diferente do próprio signo: quod potentie cognoscenti aliud a se repraesentat.* Dessa definição, segue-se que o signo, como tal, inclui três coisas: 1º, o signo deve ser verdadeiramente distinto da coisa *significada,* porque nada é propriamente chamado de signo em si; 2º, entre o signo e a coisa

significada deve existir alguma relação ou conexão, porque somente dessa forma um pode concebivelmente levar ao conhecimento do outro; 3º, o signo se torna como um meio entre o poder cognoscente e a coisa significada; assim, a fumaça, por exemplo, serve ao entendimento como um meio ou ponte para chegar ao conhecimento do fogo.

Infere-se do que foi dito que o signo determina ou origina duas percepções, uma das quais se refere à coisa que serve como signo, e a outra à coisa significada. No entanto, para que essas duas percepções realmente resultem, é necessário conhecer a relação que existe entre o signo e a coisa [20] significada, pois sem esse conhecimento o signo não desempenhará a função de tal. Uma palavra hebraica não *desempenha* a função de um signo para alguém que desconhece essa língua, porque ele não conhece a relação convencional que existe entre essa palavra e a coisa significada por ela.

Os signos dividem-se em formais e instrumentais. Um signo *formal* é aquele que representa algo em virtude de sua semelhança com ele, como a imagem ou retrato de Júlio César é um signo formal da mesma coisa. Um signo *instrumental* é aquele que representa algo em virtude de uma relação diferente de semelhança, como é o caso de fumaça e fogo. O signo também pode ser *natural* ou *arbitrário,* também chamado de artificial. No primeiro caso, a relação entre o signo e a coisa significada surge da própria natureza das coisas, independente da vontade humana, como visto no exemplo da fumaça e do fogo. No arbitrário, a conexão ou vínculo entre o signo e a coisa significada é convencional ou dependente da vontade humana, como ocorre na linguagem articulada, cujas palavras significam este ou aquele objeto, dependendo das diferentes línguas e da vontade convencional dos seres humanos.

Quando a relação que existe entre o signo e a coisa significada no signo natural é necessária e infalível por sua natureza, o signo é chamado *certo* ou necessário, como se vê na respiração em relação à vida: se essa relação não é necessária, mas pode proceder de várias causas, será um signo *incerto* ou equívoco: assim, por exemplo, a frequência do pulso é um sinal incerto ou equívoco da febre, porque pode proceder de outras causas.

Artigo II
Dos sinais do pensamento

O sinal geral do pensamento humano é a linguagem. É comumente assumido que esta palavra tem sua etimologia [21] na expressão latina *linguam agere,* que significa mover a língua. Seja qual for o significado, é certo que a linguagem, como sinal ou expressão do pensamento, *é um sistema de sinais destinado a expressar o pensamento.* E deve-se ter em mente que o *pensamento* é aqui tomado em um sentido amplo, significando as manifestações e atos não apenas do entendimento e da vontade, mas também das faculdades sensíveis, tanto perceptivas quanto afetivas. Os signos que constituem a linguagem podem ser *naturais* ou *artificiais.* Os primeiros são os gritos, gestos e

movimentos naturais e espontâneos do corpo, relacionados a certas emoções e pensamentos internos da alma. Os últimos são as palavras articuladas, destinadas pelo uso e pela convenção a expressar essas ações e emoções internas. A linguagem natural apresenta certas vantagens sobre a linguagem artificial, assim como esta última apresenta vantagens sobre a primeira sob outros pontos de vista. A linguagem natural: 1. é mais enérgica e apropriada do que a linguagem artificial para expressar os afetos da alma; 2. é invariável, uniforme e espontânea, como se fosse fundada na própria natureza; 3. é adquirida e praticada sem a necessidade de estudo ou observação. Por outro lado, a linguagem artificial ou articulada: 1º serve para exprimir muitas coisas que não podem ser expressas pela linguagem natural, e estende-se às manifestações e modificações mais subtis do pensamento; 2º comporta maior facilidade e universalidade; maior facilidade, pois com poucas palavras convenientemente combinadas podemos exprimir instantaneamente conceitos e objetos que exigiriam uma multidão de gestos e movimentos para serem expressos de forma imperfeita; maior universalidade, não só porque se estende a objetos e pensamentos que estão além do alcance da linguagem natural, ou que ela só alcança com grande dificuldade e imperfeição, mas principalmente porque a linguagem natural é apenas um meio de comunicação com os presentes, enquanto a linguagem articulada se estende aos ausentes no tempo e no espaço por meio da escrita: 3º a linguagem articulada [22] serve como um poderoso instrumento e auxiliar para desenvolver e fortalecer o pensamento, por meio de uma espécie de comunicação e reação contínua e recíproca entre a palavra e o pensamento: 4º a linguagem articulada, pela mesma razão que está sujeita à vontade do homem, como um sistema de signos convencionais e livres, contém um poder de expressão tão eficaz e perfeito, que basta para satisfazer facilmente todas as necessidades do homem na ordem física, sensível, social, intelectual e moral: 5º finalmente, a linguagem articulada, assim como pode se perder no indivíduo ou ser *esquecida,* também pode ser enriquecida ou *aperfeiçoada,* enquanto a linguagem natural nunca é esquecida, mas nunca é aperfeiçoada exceto com dificuldade em alguns homens apenas, e mesmo então dentro de limites estreitos. É bem sabido que a influência da vontade e do hábito pode fazer com que gestos e movimentos externos representem afeições que não existem no indivíduo; mas isso é acidental e não destrói as condições inerentes à linguagem natural. Tudo o que discutimos neste capítulo sobre linguagem artificial refere-se à linguagem na medida em que significa um conjunto de palavras articuladas destinadas a expressar o pensamento. É útil agora ter em mente que esta palavra, além do significado acima mencionado, pode ter dois outros significados, visto que ora se refere à faculdade ou capacidade de falar que uma pessoa possui, ora ao arranjo específico de palavras, frases e períodos que constituem o que se chama *estilo.* Neste último sentido, costumamos dizer que *a linguagem* de um determinado autor é concisa, elegante, fluente, nervosa, etc. Disto se segue que, quando se pergunta se a *linguagem articulada* é natural ao homem, a resposta deve ser distinguida. Se falamos de linguagem na medida em que significa um conjunto determinado de vozes articuladas, como as palavras, por exemplo, que constituem a língua espanhola, a linguagem não é

natural, mas artificial e arbitrária, visto que é indiferente e puramente convencional que esta palavra designe este objeto e não outro; e, por outro lado, vemos que palavras diferentes correspondem ao mesmo [23] objeto de acordo com a variedade de línguas. Se falamos de linguagem na medida em que significa a faculdade de falar, não há inconveniente em afirmar que a linguagem é natural ao homem; pois a razão e a experiência demonstram que o homem recebeu de Deus e tem em sua própria natureza a faculdade ou capacidade de manifestar e significar aos outros seus pensamentos e objetos por meio de vozes articuladas, que ele possui o organismo e os instrumentos necessários para produzir sons articulados, e até mesmo que ele tem em sua natureza uma propensão espontânea para colocar esse organismo e a faculdade de falar em exercício. Deveríamos inferir disso que a invenção da linguagem se deveu ao homem? Absolutamente não. Qualquer que seja a opinião que se adote a respeito da possibilidade absoluta ou física da invenção ou formação de uma linguagem pelo homem, que em qualquer caso seria necessariamente extremamente imperfeita e exigiria a passagem de um longo tempo, deve-se considerar certo que a linguagem foi comunicada ou inspirada ao homem pelo próprio Deus. Muitas razões podem ser aduzidas em apoio a esta afirmação, mesmo deixando de lado a Sagrada Escritura, que o indica com total clareza {(1) De fato, falando do primeiro homem, diz-se: "Creavit ex ipso abjutorium simile sibi; consilium et *linguam* dedit illis."}. 1. Adão, ou o primeiro homem, deve ter saído das mãos do Criador perfeito, como diz São Tomás, tanto na ordem física, ou seja, no que diz respeito ao corpo, quanto na ordem intelectual e da alma; e é inquestionável que, se não tivesse possuído a linguagem, lhe faltaria uma das perfeições ou qualidades mais importantes e necessárias. 2. Não possuir linguagem lhe teria tornado impossível comunicar aos seus filhos o conhecimento natural e sobrenatural que recebera de Deus. 3º. Na hipótese oposta, o homem teria permanecido por muito tempo em um estado de completo silêncio, o que é incompatível com o estado social [24] que é natural ao homem, e fora do qual ele não pode se preservar por muito tempo. Como corroboração desse argumento, deve-se levar em conta que, sendo a linguagem um conjunto de signos convencionais, e sendo impossível, ou pelo menos extremamente difícil, estabelecer pactos e convenções sem o auxílio da palavra articulada, os homens, na hipótese que estamos combatendo, teriam permanecido por séculos sem uma sociedade política e em um estado de silêncio selvagem. 4. É evidente para todo homem pensante que a invenção primitiva ou a descoberta original de uma linguagem, mesmo que imperfeita, é uma obra que exigiria uma inteligência sublime, combinada com vastos e profundos conhecimentos de toda espécie: e isso é possível quando se começa supondo o homem sem laços sociais, em um estado de mudez selvagem e ignorância crassa? 5. Finalmente, se acrescentarmos a isso que todos os monumentos históricos, mesmo os bíblicos, apresentam o homem na posse e no exercício da linguagem articulada e, mais ainda, de uma linguagem perfeita, estará fora de dúvida que a origem primitiva da linguagem entre os homens deve ser buscada em Deus, revelando-a ou comunicando-a ao primeiro homem por ele criado (1). E [25] dizemos, *revelando-a,* para excluir a opinião daqueles que imaginam que Deus ensinou ao

homem a linguagem primitiva pronunciando sons articulados, da maneira como os pais agora ensinam seus filhos.

{(1) As palavras de Humboldt sobre este ponto são notáveis. "A linguagem não poderia ter sido inventada sem um tipo preexistente na inteligência humana... Em vez de acreditar em um processo uniforme e mecânico que a forma gradualmente, desde o início mais rudimentar e informe até a perfeição, eu abraçaria a opinião daqueles que atribuem a origem das línguas a uma revelação imediata da Divindade. Eles pelo menos reconhecem a centelha divina que brilha através de todas as línguas, mesmo as mais imperfeitas e menos cultivadas." Os trabalhos de Klaproth, Remusat, Goulianoff, Merian, Adelung, Schelegel e muitos outros etnógrafos ilustres levam a conclusões semelhantes.

Há ainda mais. Das obras literárias e das pesquisas etnográficas realizadas pelos escritores citados, decorre: 1. que os quatro mil dialetos ou línguas que se conhecem, podem ser considerados como filiações ou derivações de três, ou no máximo, [25] quatro línguas *primitivas* e rigorosamente diversas, que são, *o indo-germânico,* que também costuma *ser chamado indo-europeu,* o semítico e *o tártaro,* ao qual alguns acrescentam *o malaio* ; 2. que o aparecimento destas três ou quatro línguas primitivas se deu de repente; tudo isto está em perfeita concordância com a narrativa bíblica sobre a repentina confusão de línguas consumada na construção de Babel, sendo provável que cada uma das três grandes famílias de Noé se tenha separado de Babel com uma das três línguas que se chamam primitivas.

Além das indicações que afirmamos acima sobre a utilidade e necessidade da linguagem articulada, podem ser apresentadas razões poderosas que demonstram claramente essa necessidade e utilidade.

1. Os homens são destinados pelas próprias condições de sua natureza a constituir ou formar uma sociedade que não seja imperfeita, temporária e transitória, como os animais, mas perfeita, permanente, intelectual, moral e política; uma sociedade que não pode sequer ser concebida, muito menos constituída e preservada, sem o auxílio da linguagem articulada.

2. Sem a linguagem articulada, a memória é muito incompleta em termos de precisão, e sua expressão ou manifestação externa é praticamente impossível. Reflitamos agora, por um lado, sobre os gravíssimos inconvenientes aos quais o homem estaria exposto se vivesse em sociedade sem o auxílio da memória, ou se esta se encontrasse em um estado altamente imperfeito; e, por outro, que um dos efeitos mais incontestáveis e valiosos da linguagem articulada é a fixação e a ordenação de pensamentos e afeições internos na memória, submetendo-os, ao mesmo tempo, ao fenômeno da recordação ou reminiscência.

3. A pesquisa e o conhecimento da verdade, que constituem a mais nobre e digna perfeição do homem, estão em estreita relação e dependem necessariamente [26] da linguagem articulada, sem cujo auxílio nosso conhecimento seria muito limitado, trabalhoso e imperfeito. A consciência íntima nos revela que, enquanto investigamos e conhecemos objetos, falamos interiormente, uma linguagem que seria difícil, imperfeita e confusa se não possuíssemos a linguagem articulada.

Artigo III
Das partes do discurso

Já dissemos que as duas partes da gramática geral ou filosofia da linguagem são a lexicologia, que trata das partes do discurso em particular e tomadas isoladamente, e *a sintaxe,* que *trata da união, dependência e posicionamento das palavras na frase como*

expressão do pensamento. Portanto, esta parte da gramática trata da *concordância, estrutura* e *construção,* sendo a mais importante delas a construção, por ser a mais universal e a mais comum em todas as línguas. Já dissemos que omitimos a sintaxe porque sua relação com a lógica é menos importante e direta do que a da lexicologia.
A oração, em geral, é a *expressão oral do pensamento,* segundo alguns; mas esta definição parece imprecisa, uma vez que pode ser aplicada às partes da frase, como é o caso do substantivo. Mais exata e apropriada nos parece a que os escolásticos costumavam dar: "voz ou palavra articulada, cujas partes significam algo tomado isoladamente": *vox ad placitum significative, cujus partes separatim aliquid significant.* De fato: nesta frase: "Pedro é prudente", cada uma das partes significa ou expressa algum pensamento, algum conceito ou modificação dele. Pelo contrário, as partes ou sílabas dos substantivos que compõem esta frase não significam nada por si mesmas e como tal. Os escolásticos também disseram, não sem razão, que o significado da frase pode ser verificado, seja por meio de afirmação e negação (*per* [27] *modum affirmationis et negationis*) como nesta: *Pedro pensa* ; ou por meio de dicção simples (*tamquam simplex dictio*), como se disséssemos: *Deus onipotente.* Em nossa língua, existem nove classes gramaticais do discurso: *substantivo, pronome, verbo, particípio, artigo, preposição, advérbio, conjunção e interjeição.* Essas partes variam de acordo com o idioma: enquanto o hebraico e o árabe têm apenas três, a saber, *substantivo, dicção* e *verbo,* o latim admite oito e o grego dez. As partes que devem ser chamadas de necessárias e essenciais em uma frase gramatical são o substantivo e o verbo; elas são usadas para expressar julgamento, que é a manifestação adequada e perfeita do entendimento, e correspondem ao elemento duplo que entra em sua constituição. Enquanto o substantivo corresponde ao elemento *objetivo* do julgamento, o verbo corresponde ao *elemento subjetivo.* Portanto, embora as outras partes variem de acordo com o idioma, o substantivo e o verbo são partes de uma frase gramatical em todas as línguas. Deixando o substantivo e o verbo para serem discutidos com mais detalhes em artigos especiais, daremos aqui uma breve compreensão das outras classes gramaticais.
a) *Um pronome* é uma classe gramatical que substitui um substantivo, seja para evitar sua repetição ou para dar concisão e clareza à frase. Geralmente, expressa a relação entre os agentes ou pacientes envolvidos na frase. Podem ser *pessoais, relativos, possessivos* e *demonstrativos.* Possessivos, como *"meu", "seu", "nosso",* etc., e também demonstrativos, como *"este", "aqueles", "aqueles* ", etc., são adjetivos verdadeiros.
b) *Um particípio* é a parte de uma frase que expressa o estado ativo ou passivo de algo, acompanhado por alguma circunstância ou modificação de tempo. É chamado de particípio porque é um substantivo que compartilha as propriedades de um verbo, pois inclui a conotação e o significado do tempo nele incluído, e também porque é derivado de um verbo.
c) *Artigo* é a parte da frase que serve para [28] determinar a extensão e o gênero dos substantivos apelativos e universais. Geralmente é dividido em *numeral, possessivo* e *demonstrativo.* Além disso, pode ser *específico,* que serve para determinar a espécie; ou

individuativo, que serve para determinar os indivíduos. Este último, se significa os indivíduos sem determiná-los, como quando se diz: "Li alguns livros", é chamado *indefinido* ; se determina os indivíduos por sua pertença, situação, número, etc., como se fosse dito: "Li suas gramáticas", então é chamado definido ou determinado.
d) *Uma preposição* é a parte de uma frase cuja função é representar e expressar as diferentes relações que podem existir entre os termos ou ideias que compõem a frase gramatical indicada. Como essas relações são muito numerosas e variadas, não pode haver tantas preposições quanto relações; portanto, uma única preposição pode ser usada para expressar diferentes relações que são reconhecidas pelos antecedentes, consequentes e significado da frase. As principais preposições são as *de tempo, ordem, lugar, situação, distância, fim, meio, união, separação, posse,* etc.
e) *Advérbio,* que significa literalmente " *ao lado do verbo",* como uma palavra composta de *ad* e *verbum,* denota aquela parte da frase que serve para expressar uma ideia específica, ao mesmo tempo que a modifica. Normalmente, modifica a atribuição do verbo; no entanto, também pode modificar outras partes da frase que tenham caráter atributivo. Assim, o advérbio, considerado em si mesmo e em seu significado ideológico, pode ser resolvido em um substantivo com preposição. As principais são as de tempo *,* lugar *,* ordem *e modo.*
f) *Uma conjunção* é a parte de uma frase que representa a relação entre duas afirmações e expressa a relação entre duas ou mais proposições. Conclui-se que a função de uma conjunção em uma frase gramatical é unir duas ou mais proposições que representam e expressam um pensamento completo.
g) *Interjeição* é aquela parte do discurso cujo objeto próprio [29] é representar e expressar as afeições internas da alma, e isso geralmente, conforme essas afeições, sensações e sentimentos incluam um certo grau de veemência. É chamada de interjeição (*interjectum, lançada entre*), porque é uma palavra que é lançada entre as outras, sem estar ligada ou relacionada a elas como partes da frase gramatical. As interjeições geralmente consistem em poucas sílabas e não são muito numerosas, consideradas como sons articulados; mas pode-se dizer que se multiplicam indefinidamente de acordo com o modo e *os acidentes de expressão* que podem acompanhá-las, como a maior ou menor rapidez com que são pronunciadas, a maior ou menor força, os diferentes graus e modos de entonação, as modificações do semblante, a atitude do corpo, o movimento dos membros, &c.

Artigo IV
Do nome

O substantivo pode ser considerado simplesmente como parte da frase gramatical ou como um dos elementos principais e essenciais da proposição, como expressão de um juízo (1). Deste último ponto de vista, o substantivo é geralmente chamado *de termo.* Para prosseguir com a devida clareza, falaremos do substantivo sob este duplo ponto de vista.

{(1) Como indicamos, o substantivo e o verbo constituem as partes principais da frase, observação que Santo Tomás havia feito antes dos modernos. *Potest ex solo nomine et verbo simplex eunciatio fieri, non autem ex aliis orationis partibus sinc his... Sola nomina et verba sunt principal orationis partes. Periherma.* Liv. Eu, Lec. 1º.}

A) *Substantivo* é a parte da frase que expressa os objetos de pensamento que entram nela como seus elementos principais e diretos. *A virtude é muito amável* : [30] É fácil reconhecer que os substantivos *virtude* e *amável* expressam os objetos que constituem os elementos principais da frase, enquanto as outras duas palavras servem apenas para unir ou modificar seu significado. As principais classes ou espécies do substantivo consideradas como parte da frase gramatical são

a) *Substantivo* e *adjetivo.* O primeiro significa coisas como se existissem em si mesmas, sem expressar inerência em outro sujeito, como *homem, bondade ou justiça;* o último as significa expressando ou indicando sua inerência em algum sujeito, como *humano, bom ou justo.* Disto podemos inferir que a diferença entre o substantivo e o adjetivo não surge das *coisas* ou naturezas significadas, mas da *maneira como* as concebemos.

b) Se o substantivo significa um objeto singular, é chamado *próprio,* como Platão, Roma; se, ao contrário, seu significado é apropriado ou atribuído a vários indivíduos, é chamado *apelativo,* como homem, cidade. Em outras palavras: o substantivo *próprio* representa e significa um único indivíduo; o *apelativo* representa e significa uma classe de indivíduos. O uso pode fazer com que um substantivo apelativo se torne próprio em relação a algum objeto, como *Apóstolo,* em relação a São Paulo.

c) Os acidentes gramaticais do substantivo são *gênero,* número *e caso.* Gênero, por sua natureza, é pretendido ou serve para expressar sexo, e, portanto , os quatro gêneros: masculino, feminino, epiceno ou promíscuo e neutro. Há muitos objetos que não têm sexo, que, estritamente falando, deveriam ser neutros, mas o uso os tornou masculinos ou femininos, como visto nas palavras espanholas *cielo (céu) e tierra (terra),* e no latim *pons (clavis).* O número é singular ou plural: nomes próprios não têm um número plural. Caso, também chamado de *declinação,* é uma modificação do substantivo destinada a expressar seus vários relacionamentos com outras partes do discurso. Essa declinação de nomes pode ser verificada de duas maneiras: 1º juntando partículas ao nome, como acontece em espanhol: [31] *de la virtud, para la virtud,* &c.; 2º variando a terminação do nome, como se faz na língua latina: *virtus, virtutis, virtuti,* &c.

B) Considerando o nome como termo ou elemento da proposição lógica, corresponde, além das indicadas, às seguintes divisões:

a) Um *termo positivo,* que significa alguma entidade ou realidade, como *alma, pedra* ; um *termo negativo,* que significa ou representa a privação ou falta de alguma realidade, como *cegueira, morte.* Se um termo positivo é precedido por negação, o resultado é o que é chamado de *termo infinito,* como *não alma, não pedra.* Existem alguns termos que são positivos em termos de sua palavra, mas negativos em termos de significado, como pode ser visto nas palavras citadas, *cegueira e morte,* que não expressam negação em sua estrutura material; pelo contrário, há outros que são negativos em termos de sua palavra material, porque carregam a equivalência de negação e, ainda assim, são positivos em termos de significado ou significação, como pode ser visto nas palavras *infinito, infinitude.*

b) Quando o termo substantivo, nos casos que significam alguma natureza substancial, exprime essa natureza como uma forma separada do sujeito que a possui, é chamado *abstrato,* como *humanidade* ; quando exprime essa natureza como colocada em um sujeito, é chamado *concreto,* como *homem.*
Todo adjetivo é concreto, mas nem todo termo concreto é adjetivo. Disso decorre que o termo concreto, como tal, e especialmente se for um adjetivo, significa primária e diretamente a forma que nomeia o sujeito, e secundariamente o sujeito que recebe tal nome de tal maneira.
c) Se um termo tem um significado específico e perfeito por si só, sem dependência de outro, é chamado de *categoremático,* como *homem, justiça* ; se por si só não tem um significado completo ou específico, mas para esse propósito precisa ser unido ou relacionado a outro, como estas palavras: *não, todos, alguns,* é chamado de *sincategoremático.* A esta classe [32] pertencem os advérbios, preposições com outras classes gramaticais.
d) O que na gramática é um substantivo *apelativo* é na lógica um *termo comum,* que se divide em distributivo e coletivo. *Distributivo* é aquilo que pode ser expresso em vários indivíduos e em cada um deles em particular, assim como *"homem"* se aplica a todo e qualquer indivíduo humano. *Coletivo* significa ou inclui muitos indivíduos, mas não pode ser aplicado a cada indivíduo, mas sim a todos eles juntos, como *uma família ou um senado.*
e) O termo comum distributivo, se significa um conceito objetivo que é idêntico ou encontrado da mesma maneira em muitos, é chamado *unívoco,* como *triângulo,* cujo conceito é o mesmo em todos os triângulos: se o conceito significado pelo termo comum é completamente diverso nos objetos significados por ele, como a palavra *cachorro,* aplicada ao animal doméstico e a uma constelação, então é chamado *equívoco* : se o conceito significado pelo termo comum é em parte diferente e em parte igual ou semelhante, é chamado *análogo:* exemplo: a palavra *pé,* aplicada à parte inferior de uma montaria, uma mesa, um animal, etc.
f) Um termo que significa duas ideias completas em seu tipo é chamado *complexo* , quer sejam expressas por meio de duas palavras, como *boa vontade,* ou sejam expressas por uma única palavra, como *filósofo:* se a palavra expressa um único conceito total, ela é chamada *não complexa,* como *espírito.* Pode-se dizer que adjetivos são termos complexos em termos de significado, pois significam a forma ou modificação, e o sujeito que a possui.
g) Os termos que denotam algum conceito que não pode ser atribuído a todos os seres, mas a alguns específicos, como *racional, material,* são chamados *categóricos* ; aqueles que, ao contrário, expressam algum conceito aplicável a todas as coisas ou seres, como *algo, coisa, entidade,* são chamados *transcendentais.*
h) Quando um termo significa um objeto de acordo com o estado ou modo de ser que lhe corresponde na realidade [33] independentemente do nosso entendimento, é chamado de termo de *primeira intenção* ; se a significação corresponde ao objeto de acordo com algum estado ou modo procedente da apreensão ou percepção refletida do entendimento, é

chamado de termo de *segunda intenção. O homem é racional: o homem é uma espécie.* Na primeira proposição, o predicado é apropriado ao homem como um termo de primeira intenção; na segunda, como um termo de segunda intenção. Como as palavras articuladas oralmente servem para representar e expressar as concepções ou ideias que formamos sobre objetos, pode-se dizer que todas as classificações e divisões que acabamos de descrever são equivalentes a outras classificações e divisões de ideias. No entanto, em ideologia, abordaremos algumas outras classificações específicas para ideias.
i) Quando o termo significa um objeto sem relação com outro, é chamado de *absoluto;* se, por outro lado, significa um objeto relacionado a outro, é chamado de *relativo. Justiça* é um termo absoluto; *portanto,* é um termo relativo.

Artigo V
Do verbo

Há opiniões variadas e bastante conflitantes entre os filósofos sobre a natureza própria do verbo e seu caráter distintivo das outras classes gramaticais. Alguns dizem que a função e o caráter próprios do verbo é expressar afirmação e negação, e como afirmação e negação são representadas e expressas explícita ou implicitamente pelo verbo " *ser",* deduzem disso que o verbo "ser" está inserido no cerne de todos os verbos *,* dos quais os outros são uma espécie de modificação. É por isso que essa teoria é frequentemente chamada de *teoria do verbo único.* Essa opinião é contestada pelo argumento não desprezível do uso e da aplicação do verbo em [34] frases nas quais não há afirmação ou negação explícita, como pode ser visto nas orações optativas e imperativas. Há outros que sustentam que a essência do verbo consiste em significar ação e movimento, supondo que os verbos, em sua origem, significavam apenas as ações e movimentos dos corpos, uma significação que, por meio de tropos e abstrações, foi posteriormente aplicada aos movimentos e ações interiores de nossa alma. Esta teoria parece insustentável: 1º porque há verbos que não significam nem ação nem movimento, como *morrer, sentar-se,* (*sedere*) *deitar;* 2º porque há palavras que significam ação ou movimento, e que, no entanto, não são verbos, como *ler, visão.* Outros atribuem a essência do verbo à *atribuição,* sustentando que o verbo *é uma palavra que significa o atributo de todo julgamento.* Essa visão coincide fundamentalmente com, ou pelo menos tem uma afinidade estreita com, a *teoria do verbo único,* e sofre das mesmas desvantagens que a primeira. Em nossa opinião, as características distintivas e essenciais do verbo são a *consignação* de tempo e a atribuição puramente enunciativa. De fato, cada verbo na frase, além da ideia típica ou fundamental que significa, como *comandar e amar,* nos verbos *comandar e amar,* expressa alguma modificação ou diferença no tempo, dependendo se pode ser passado, presente ou futuro, com suas várias modificações e relações. Desse ponto de vista, o verbo se distingue de substantivos que significam tempo, como *ano e ontem,* que, embora signifiquem tempo, não o *consignam* como o verbo. Por outro lado, embora seja verdade que nem todo verbo na frase gramatical significa afirmação ou negação, como afirma a

primeira opinião, nem *um atributo de julgamento,* como a terceira, pode-se argumentar que todo verbo significa algo em relação a outro que é considerado o sujeito da ideia significada pelo verbo. Assim, nesta frase optativa: " *Gostaria que Pedro escrevesse",* certamente não há julgamento afirmativo ou negativo e, consequentemente, ela se enquadra fora da condição e essência do verbo [35] indicadas pelas duas teorias citadas; mas há significado e expressão da escrita em relação a Pedro como seu sujeito real ou possível. Há aqui uma verdadeira *atribuição* ou aplicação da coisa significada pelo verbo ao sujeito: mas, sendo assim, como não há julgamento verdadeiro, nem afirmação, nem negação, é necessário dizer que se trata simplesmente de uma *atribuição enunciativa* .
Do exposto podemos inferir:
1º Que o verbo deve ser definido: *aquela parte da frase que exprime alguma coisa, significando modificação de tempo e atribuição ou relação a algum sujeito.*
2. Se a palavra *atribuição* for tomada no sentido comum, como a afirmação ou negação de um atributo em relação a algum sujeito, a atribuição não constitui o caráter distintivo e essencial do verbo; porque, embora ocorra na maioria dos casos, nem sempre se verifica. Se a palavra indicada for tomada como equivalente a *uma enunciação simples,* então ela pertence à essência do verbo; porque em todo verbo que faz parte de uma frase, encontrar-se-á a enunciação de algo em relação a outro que tem a razão de sujeito (1).
{(1) Aristóteles definiu o verbo: *Quod adsignificat tempus, cujus nulla pars significat separatim, et est sempernota eorum quae de altero praedicantur. Periher.* biblioteca. 1º, lec. 4º. Se as últimas palavras significam *pregação* puramente declarativa , a definição deste filósofo coincide com a nossa.}
Existem cinco acidentes gramaticais do verbo, a saber: *pessoa, número, tempo verbal, modo* e *voz.* Todos esses acidentes constituem o que se chama de *conjugação* verbal , que consiste em transmitir o tipo ou ideia radical significada pelo verbo por meio de várias modificações, representadas e expressas pelos cinco acidentes mencionados acima.
Entre esses acidentes, os principais e mais importantes são o tempo verbal e o modo verbal. Tempo verbal é *a modificação que o verbo recebe para representar a relação determinada da* duração [36] *de uma coisa em relação a outra.* As principais relações dessa duração ou tempo são *presente, passado* e *futuro* : o primeiro é único e indivisível, mas o segundo admite várias modificações e relações que constituem os diferentes modos dos tempos gramaticais.
Modo é a modificação da estrutura material do verbo, com a finalidade de representar as diversas maneiras pelas quais o enunciado é verificado. Seis são comumente designados, a saber: o *indicativo,* o *subjuntivo,* o *condicional,* o *optativo,* o *permissivo e* o *imperativo.* No entanto, isso não significa que esses modos sejam necessários ou encontrados em todas as línguas, pois algumas admitem apenas quatro, outras cinco e outras ainda três. O indicativo, o subjuntivo e o imperativo são os modos mais comumente encontrados nas línguas.
Alguns listam o *infinitivo* entre os modos verbais; outros dizem que é um substantivo indeclinável, o que parece mais preciso, visto que o infinitivo não tem pessoa nem tempo verbal. De qualquer forma, deve ser considerado a raiz do verbo, cujos acidentes são modificações distintas do verbo.

Artigo VI
Língua Falada

Se o homem fizesse uso apenas do conhecimento sensorial, que por sua natureza é limitado às coisas presentes de acordo com o tempo e o lugar, o uso da fala seria suficiente para que o homem vivesse em sociedade. Mas, como o homem também é dotado de conhecimento intelectual, que abstrai ou desconsidera as condições ou circunstâncias do lugar e do tempo, ele é acompanhado de preocupação e cuidado, não apenas com as coisas presentes, mas também com as coisas ausentes em relação ao lugar e as coisas futuras em relação ao tempo. Daí que a necessidade e a conveniência de manifestar suas concepções aos [37] ausentes e futuros tornaram o uso da escrita uma necessidade para o homem. Esta passagem de São Tomás aponta a origem filosófica e a razão suficiente para a necessidade e invenção da escrita. A escrita pode ser definida como *um sistema ou conjunto de signos por meio dos quais o pensamento é expresso ou externalizado de maneira fixa e permanente.* De fato, a principal diferença entre a escrita e a linguagem falada é a representação sensorial *permanente* de pensamentos e emoções interiores, uma representação que é apenas fugaz e transitória na linguagem falada. Considerando que o entendimento humano tem uma tendência natural a prosseguir da imperfeição para a perfeição, o desenvolvimento lógico da escrita admite três períodos e três classificações correspondentes. Primeiro período: representação direta de ideias por meio da representação de objetos. Segundo período: representação de ideias por meio de atributos especiais ou propriedades características, ou por meio de analogias e semelhanças. Terceiro período: representação direta de sons articulados por meio de sinais específicos, ou seja, caracteres alfabéticos. O primeiro tipo de escrita é chamado *ideográfico* ; o segundo, *simbólico,* e se se refere a ensinamentos ou ditos religiosos ou morais, é chamado *hieroglífico* ; o terceiro é chamado *fonográfico* ou *fonético.* Alguns chamam o primeiro *de kyriológico.* A escrita fonográfica é infinitamente superior à escrita simbólica, e ainda mais à escrita ideográfica em muitos aspectos; pois, enquanto com a primeira nos é possível e extremamente fácil expressar todos os tipos de ideias, todos os tipos de relações entre objetos, todos os tipos de pensamentos e afeições, até seus menores detalhes e modificações mais sutis, as duas últimas trazem consigo: 1º a incapacidade ou extrema dificuldade de representar objetos imateriais; 2º a impossibilidade de representar com fixidez e clareza as múltiplas [38] relações dos objetos; 3º a magnitude, a dificuldade de execução e, acima de tudo, a multiplicidade de caracteres, já que um sinal especial é necessário para quase todo objeto, para toda relação, para toda ideia ou pensamento; 4º a consequente dificuldade de aprender e reter esse tipo de escrita. A grande vantagem da escrita fonográfica é que, com um pequeno número de caracteres simples convenientemente combinados, todos os sons e palavras da linguagem articulada podem ser representados e, consequentemente, todos os objetos e pensamentos com todas as suas relações e modificações. Esses caracteres ou sinais

são cinco *a, e, i, o, u, simples ou puros,* que são chamados de vogais, e dezoito mistos que constituem as articulações e são geralmente chamados de *consoantes.* Se adicionarmos a estes a quantidade de tempo e o acento, o resultado será um total de vinte e cinco caracteres, ditos própria ou impropriamente, que constituem a representação de todos os sons articulados e, consequentemente, os elementos constituintes da escrita fonográfica (1).

{(1) Sabe-se que as consoantes que constituem as articulações são denominadas labiais, dentais, linguais, palatais e guturais, segundo as quais os lábios, os dentes, a língua, o palato e a garganta contribuem mais direta e eficazmente para a produção do seu som.}

O que acabamos de dizer sobre o número de letras ou caracteres na escrita fonográfica ou alfabética (2) ocorre na maioria das nações modernas; pois, de acordo com o testemunho de escritores respeitáveis, alguns dos alfabetos antigos consistiam apenas em dezesseis caracteres, aos quais outros povos, e principalmente os romanos, adicionaram mais tarde as letras *g, h, f, q, v, x, y, z.* Também vale [39] a pena notar que em algumas línguas antigas, a escrita era e é feita da direita para a esquerda, ou na direção oposta à que praticamos.

{(2) *O alfabeto,* do qual a escrita fonográfica toma o nome alfabético, é a série ou conjunto de letras que cada língua possui para representar sons articulados, e é assim chamado a partir das duas primeiras letras do grego, alfa e beta.}

Quanto à questão da origem da escrita fonográfica e alfabética, não faltam escritores que atribuem a elas uma origem divina, assim como à língua falada. Essa opinião se baseia, entre outras razões: 1. na falta de dados históricos que estabeleçam uma origem humana para a escrita alfabética; 2. na imensa lacuna entre a escrita fonográfica e a ideográfica. Qualquer que seja a opinião adotada a respeito do fato da invenção da escrita alfabética, o que pode ser considerado muito provável é a *possibilidade* dessa invenção. Pois, na verdade, uma vez que o homem tenha adquirido a posse da linguagem, uma análise completa e aprofundada dos sons articulados, juntamente com a designação de um signo para significar os elementos dos quais ela é composta, bastaria para chegar à invenção de uma escrita fonética mais ou menos perfeita. Essa análise e a correspondente designação de caracteres fonéticos constituem a transição da escrita ideográfica e simbólica para a escrita fonográfica, uma transição que, sem dúvida, apresenta grandes dificuldades, mas que não são intransponíveis para a inteligência humana já dotada de linguagem articulada. De qualquer forma, é incontestável que essas dificuldades são muito menores do que aquelas apresentadas pela invenção da linguagem (1). [40]

{(1) Dos monumentos históricos que conhecemos, nada pode ser deduzido com certeza ou segurança, não apenas sobre a invenção da escrita alfabética em si, mas também sobre os primeiros povos que a utilizaram. Entre gregos e romanos, parece que o primeiro uso da escrita fonográfica foi atribuído aos fenícios, a julgar pela seguinte passagem de Lucano: *Phoenices primi, faeme si creditur, ausi-Mansuram rudibus vocem signare figuris.*

Escolium

Para formar ideias precisas sobre a natureza do verbo, como um elemento importante da frase gramatical, é importante ter em mente que o verbo *sum,* que alguns afirmam ser o único verbo, tem dois significados muito diferentes. Às vezes, significa a existência objetiva de uma coisa e é equivalente à palavra inglesa " *existencia",* como quando

dizemos: *"o mundo é",* ou seja, ele realmente existe. Outras vezes, simplesmente significa e expressa a relação entre um predicado e um sujeito, como quando dizemos: *"o mundo é admirável".* O primeiro é chamado de significado *absoluto* do verbo citado; o segundo é seu significado *relativo* e também *copulativo.*

Capítulo Dois:
Categorias e Universais

Os termos orais e escritos que acabamos de discutir no capítulo anterior, por serem a expressão externa e perceptual de ideias, preparam e facilitam o caminho para o conhecimento das ideias e pensamentos contidos na representação intelectual dos objetos significados por esses termos. Portanto, após tratar da linguagem como manifestação perceptual de ideias, parece natural discutir essas ideias e os atos do intelecto por meio dos quais são formadas ou adquiridas, o que se enquadra diretamente no escopo próprio da lógica. E como devemos nos limitar neste capítulo ao exame ou investigação do que pertence à percepção simples, que é a primeira operação do entendimento, segundo a divisão acima indicada, trataremos de: 1º das *categorias* ou predicamentos, que encerram a classificação geral das ideias; 2º dos *universais,* isto é, da classificação das ideias ou conceitos intelectuais considerados como possíveis elementos [41] do juízo; porque a percepção das coisas é naturalmente ordenada ao juízo sobre elas, e é por isso que os universais também são chamados *predicáveis;* 3º das propriedades gerais dos termos e das ideias como elementos do juízo e partes da proposição; 4º das condições e propriedades da percepção reta. Deve-se ter em mente que a ideia também recebe os nomes, especialmente entre os filósofos antigos, de *conceito, razão da coisa* (ratio rei), *conhecimento, noção.*

Artigo I
Das categorias
I. Observações preliminares

1. Entende-se por categorias os *gêneros supremos ou mais universais de coisas que podem ser predicadas de um sujeito.* Assim, cada categoria é uma ideia universal sob a qual estão contidas várias ideias relacionadas, porém menos universais, formando uma série ou coleção ordenada de ideias contidas abaixo da primeira. Assim, por exemplo, a ideia de *substância* contém abaixo dela as ideias de corpo, espírito, animal, planta, homem, etc., todas as quais se referem à substância como seu gênero supremo.
2. Disto se segue que a categoria pode ser tomada como o gênero supremo de uma dada classe de seres, sentido em que se aplica a definição apresentada; ou como a série ou

coleção de gêneros e espécies contidos e classificados sob um gênero supremo. Tomada neste sentido, a categoria pode ser definida com a Escolástica: *series generum et specierum sub uno supremo genere contenidorum.*

3. Como as categorias não são, em essência, nada mais [42] do que os vários tipos de seres ou realidades que povoam e constituem o mundo criado (1), segue-se disto: 1. que as categorias são divisões do ser criado real; 2. que em todas as categorias há algo em que elas concordam e algo em que diferem: elas concordam entre si na medida em que cada categoria significa uma *realidade objetiva, uma coisa* (*res*), uma *essência real* ; elas diferem entre si na medida em que cada essência categórica tem um *modo especial de ser.* Substância e qualidade concordam em que ambas são duas essências, duas realidades; mas elas se distinguem conforme o modo de ser que corresponde à substância é diferente do modo de ser que corresponde à qualidade. Duas coisas são inferidas disto: 1. que somente entidades reais e não entidades da razão podem constituir categorias; 2. que a entidade em comum não constitui uma categoria, porque na indeterminação de seu conceito ela exclui qualquer modo de ser determinado.

{(1) Dizemos *mundo criado* porque Deus, um ser incriado e absoluto, não inclui nenhuma limitação ou modo de ser e, portanto, não entra em nenhuma categoria finita. Por essa razão, os escolásticos disseram que Deus, embora seja uma substância, não entra na categoria de substância como espécie ou parte dela. Por essa razão, eles também disseram que uma das condições necessárias para colocar uma entidade em uma categoria é que ela seja finita.}

4. Quanto ao número de categorias, há uma grande variedade de opiniões entre os filósofos, tanto antigos quanto modernos. (2) Sem prejulgar nada sobre a [43] probabilidade dessas opiniões, acomodar-nos-emos aqui à divisão de Aristóteles, que ele designa em dez categorias: *substância, quantidade, relação, qualidade, ação, paixão, quando ou tempo, lugar, sítio* e *hábito* ou vestimenta. Para o nosso propósito, que é expor as noções e divisões das principais classes de seres ou realidades que fornecem matéria para as operações do entendimento e para a formação de seus conceitos, que é o que o estudante de Lógica deve saber, pouco importa se a classificação de Aristóteles é completamente exata e adequada ou não.

{(2) Entre os antigos, os pitagóricos admitiam dez categorias relativas ao bem, a saber: *lumen, unum, intellectus, quies, masculinum, dextrum, finitum, par, rectum, quadratum;* e outras dez relativas ao mal: *tenebrae, multitudo, opinio, motus, faemeninum, sinistrum, infinitum, impar, curvum, inaequale.* Os platônicos admitiam cinco categorias ou gêneros de seres: substância, acidente na substância, acidente no qual a substância existe, movimento, relação.
Entre os modernos a diversidade de opiniões não é menor, e entre eles Kant reduz as categorias a quatro fundamentais: quantidade, qualidade, relação, modalidade, que se subdividem até formarem o número de doze.}

II. Das três primeiras categorias

A) *A substância.*

a) Substância é a *essência que existe em si mesma,* de modo que o ser substancial exclui a inerência em outra entidade como em seu sujeito. Santo Tomás a define: *Id cujus quidditati competit esse non in alio.* Etimologicamente considerada, substância, que vem

do latim *substare,* significa a entidade na medida em que é capaz de servir de base e sujeito de acidentes: *id quod substat accidentibus.*
b) A substância se divide em primeira e segunda. *As primeiras* substâncias são indivíduos ou supostos seres singulares, isto é, pessoas, no caso das substâncias intelectuais. As *segundas* substâncias são essências substanciais com a precisão da singularidade, isto é, na medida em que constituem gêneros e espécies na categoria de substância. *Sócrates* significa uma primeira substância; *homem e animal* expressam segundas substâncias. Disto se segue: 1. que a segunda pode ser predicada da primeira, mas esta não pode ser predicada nem da segunda nem da primeira. Podemos dizer: *Sócrates é um homem* ; mas não podemos dizer: *o homem é Sócrates: Sócrates é Platão* : 2º que a segunda substância, embora seja sujeito *lógico* ou sujeito de predicação, segundo o gênero ou espécie mais universal pode ser predicada de outra menos universal [43] como esta proposição, *o homem é um animal,* mas não é sujeito *físico* ou sujeito de inerência (*subjectum inhaesionis*) porque isto é próprio da primeira substância na qual existem acidentes, e por isso se diz dela que *é est subjectum praedicationis et inhaesionis.*
c) A substância como categoria exclui: 1º as partes da substância, como o braço, a alma ou princípio vital dos animais e das plantas; 2º a substância infinita ou Deus, porque a substância como categoria significa uma série determinada de gêneros e espécies, que constituem e são considerados como modos e determinações parciais do ser, conceito repugnante a Deus, que, longe de poder ser chamado de determinação ou modo de ser, é o próprio ser sem limitação, e *principium lotius esse,* como diz Santo Tomás. Contudo, embora Deus não faça parte da categoria da substância, ele pode e deve ser propriamente chamado de substância; pois ele exclui não apenas a inerência acidental, como as substâncias criadas, mas também toda dependência de outro ser. Assim, não só a definição das substâncias criadas, *ens in se subsistens,* é consensual, mas ele também acrescenta a independência absoluta, segundo a qual ele é: *ens in se subsistens, a se et per se existe.*
d) As principais propriedades da substância como categoria são: 1. *Não existir em nenhum sujeito por inerência,* propriedade que se aplica não apenas às substâncias categóricas, mas também aos indivíduos ou substâncias primeiras. 2. *Não ter oposto;* porque a substância, pelo mesmo motivo que não existe em um sujeito, não pode expulsar nada mais do sujeito, como acontece com as coisas que são ditas contrárias. 3. *Servir de sujeito para coisas contrárias,* como a alma pode ser sujeito de amor e ódio. 4. *Não ser suscetível de mais ou menos,* porque uma substância como tal não é *mais* substância do que outra, nem é capaz de maior ou menor intensidade, como alguns acidentes o são.
B) *A quantidade.*
a) Podem-se identificar dois tipos ou modos de grandeza: um material, próprio, dimensional (*quantitas molis*) ou extensivo; [45] o outro espiritual, metafísico, de força (*quantitas virtutis*) ou de perfeição. O primeiro é o que chamamos de extensão dos corpos; o segundo é todo ser ou modo de ser que carrega consigo a ideia de perfeição, de dignidade ou de superioridade relativa. É por isso que Santo Agostinho disse: *Em seu*

quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est medius esse. "Este corpo é maior que o outro"; "o poder de Deus é maior que o das criaturas"; "a terra é um globo *muito grande* "; "a bondade de Deus é *muito grande* ". Estes são exemplos desta dupla grandeza. É desnecessário salientar que a categoria de grandeza se refere à primeira espécie.

b) Quantidade ou extensão é uma modificação da substância corpórea, em razão da qual ela tem: 1ª *pluralidade de partes* ; 2ª *extensão local,* isto é, a aptidão para preencher um lugar determinado; 3ª *impenetrabilidade,* pela qual um corpo exclui outro do mesmo lugar; 4ª *divisibilidade,* ou aptidão e capacidade para ser dividido em partes; 5ª *mensurabilidade,* segundo a qual, em razão da extensão, os corpos podem ser medidos e servir como uma medida. Examinar qual desses atributos constitui a essência da quantidade não pertence à lógica, mas à metafísica.

c) Uma grandeza categórica pode ser *permanente,* cujos pares existem simultaneamente, como uma mesa; ou *sucessiva,* cujas partes existem uma após a outra, como o tempo e o movimento. Quando as partes, embora simultâneas em existência, estão separadas, a grandeza permanente é chamada *discreta,* como *cinco pedras* ; se, por outro lado, elas estão unidas, é chamada *contínua.* Esta última é geralmente dividida em *linha, superfície* e corpo ou *sólido.*

d) As principais propriedades da grandeza categórica são: 1º *Não ter contrário propriamente dito* ; porque a contrariedade envolve a atividade de um dos contrários contra o outro, e a quantidade é inerte por natureza. 2º *Não ser suscetível de mais ou menos* (*non suscipere magis et minus*); uma grandeza pode ser *maior* ou *menor* que outra, mas não se dirá propriamente que uma grandeza é mais extensão ou quantidade que outra. 3º *Ser fundamento da igualdade e* [46] *da desigualdade* ; porque em razão da quantidade um corpo se diz igual ou desigual a outro.

C) *O relacionamento.*

a) Relação tomada em seu sentido mais geral *é a ordem de uma coisa para outra* (1). Assim, toda relação inclui sujeito, fundamento e termo. O *sujeito* da relação é a coisa que se refere ou ordena outra; o *fundamento* é aquilo em razão do qual uma coisa ordena outra, e o *termo* é a coisa à qual outra se refere ou ordena outra; assim, por exemplo, na relação que diz o pai para o filho, o homem-pai é o sujeito da relação; o homem-filho é o termo; a geração é o fundamento dessa relação. Quando uma coisa se refere a outra independentemente de nosso entendimento e antes de sua ação, a relação é *real,* isto é, é um acidente ou modo real de substância. Se, ao contrário, a ordem de uma coisa para outra reconhece como sua origem a percepção de nosso entendimento, que percebe ou conhece uma coisa comparando-a com outra, então haverá uma relação de *razão.* Não faltaram filósofos que negam a existência de relações reais nas coisas criadas; uma opinião que rejeitamos como errônea, sustentando o seguinte como verdadeiro

{(1) É da maior importância possuir ideias exatas sobre a natureza da relação, tanto porque grande parte do nosso conhecimento científico se refere às relações entre objetos, como também porque na ciência teológica dificilmente se pode dar um passo com certeza sem recorrer a ideias de relação.}

Tese

Existem relacionamentos verdadeiramente reais em coisas criadas.

A relação é real se for encontrada em coisas anteriores ao ato de entendimento; pois chamamos de *seres da razão* aqueles que são consequentes ou que existem apenas como termos e [47] o resultado de algum ato de entendimento; assim, existem realmente coisas que se referem ou se ordenam naturalmente a outras independentemente do nosso entendimento: portanto, relações reais devem ser admitidas. Na verdade, seria absurdo e ridículo dizer que o Pai não se refere ao Filho e a criatura ao Criador independentemente de qualquer percepção ou ato do nosso entendimento. Duas consequências surgem do exposto acima: 1. Para que um relacionamento seja real, é necessário: 1. que o sujeito do relacionamento seja real; 2. que o fundamento do relacionamento também seja real; e 3. que o termo seja real e seja verdadeiramente distinto do sujeito ou causa próxima do relacionamento.

2. Embora seja inegável que existam relacionamentos verdadeiramente reais, não é menos verdade que existem mais relacionamentos racionais. Se qualquer uma das três condições indicadas estiver ausente, o relacionamento não pode ser real.

b) A relação real divide-se em incriada e criada. A primeira é aquela que existe entre as pessoas divinas, cujo conhecimento pertence à teologia. A segunda é a *ordem real de uma criatura para com outra ou para com o Criador.* Esta divide-se em predicamental e transcendental. O *predicamental,* que, como o próprio nome indica, constitui a categoria da relação, é *a ordem real e acidental de uma coisa para com outra, verdadeiramente distinta do sujeito em que existe.* Chamamos-lhe ordem real para excluir a relação da razão; *acidental,* para distingui-la das relações divinas que não são acidentes; verdadeiramente *distinta do sujeito,* para excluir as relações transcendentais, que se identificam com o sujeito em que são concebidas e existem (1).

{(1) Esta definição coincide basicamente com a dos escolásticos: *Accidens cujus totum esse est ad aliud se habere.* }

A relação *transcendental* , como acabamos de indicar, é a ordem real de uma coisa em relação a outra, mas incluída na própria natureza da coisa referida e, consequentemente, identificada [48] com o sujeito da relação. Tal é a relação da parte com o todo, do entendimento com o objeto inteligível. É chamada *transcendental* porque é encontrada em todos os seres com cuja essência é identificada na realidade. Os escolásticos também costumam chamá-la de relação *secundum dici* e de relação predicamental *secundum esse.*

É fácil inferir das noções e definições expostas as principais diferenças que separam ou distinguem a relação transcendental da predicamental: 1º esta última só se encontra em certas entidades, enquanto a transcendental se encontra em todas, pois, desconsiderando as outras, elas incluem aquilo que lhes corresponde como criaturas; 2º a predicamental distingue-se realmente do sujeito; o transcendental se identifica com o sujeito, de modo que, se for concebido com a precisão do sujeito que o possui, se reduz a uma relação de razão: 3º daí resulta que a relação predicamental pode sobrevir ao sujeito preexistente, como a relação de paternidade com Pedro, mas o transcendental, pela mesma razão que

se identifica com a natureza ou essência *referida,* da qual não se distingue realmente, começa e termina com ele, como a relação da *criatura* começa e termina com a coisa criada e não chega a ela depois de existir: 4º a relação transcendental pode ser uma substância ou um acidente, como se observa na *alma* e na *intelecção* que incluem a relação transcendental, a primeira com o corpo, e a segunda com o objeto: o predicamental é sempre um ser acidental. Deve-se notar aqui que a relação predicamental pode ser considerada na medida em que é simplesmente um acidente ou modificação de substância como outros acidentes reais, e também na medida em que é *um* acidente, isto é, na medida em que sua essência própria consiste na ordem de uma coisa para outra. Por isso, os escolásticos disseram que a relação abrange ou inclui o conceito *em,* que lhe corresponde na medida em que é um acidente, assim como quantidade, qualidade, etc., *quatenus inest subjecto* ; e o conceito *ad,* na medida em que seu caráter distintivo e ser específico consiste em ser ordenado ou referido a outra coisa: "cujus totum esse est ad aliud se habere." [49]

Quando os dois extremos de uma relação se referem reciprocamente um ao outro, como acontece no caso do pai e do filho, a relação é dita *mútua:* se um dos extremos se refere ao outro, mas não o contrário, como acontece na relação das criaturas com Deus, então ela é chamada *não mútua.*

Se as relações entre os dois extremos forem do mesmo gênero ou semelhantes entre si, a relação é chamada de *aequarantiae;* se forem diferentes, a relação é chamada *de disquiparantiae.*

c) Os fundamentos ou causas da relação costumam ser reduzidos a três: unidade e número, isto é, conveniência e discrepância em algo, e isso dá origem às relações de *identidade, diversidade, igualdade, desigualdade, semelhança,* etc.; *ação* e *paixão,* que dá origem às relações de causa e efeito; *medida* e *mensurável,* que dá origem às relações que resultam em coisas que recebem a determinação específica de outras, como potências ou faculdades com relação a seus objetos, movimento com relação ao termo e outras semelhantes.

d) As propriedades da relação predicamental podem ser reduzidas a três: 1. *Não ter oposto.* 2. *Não receber mais ou menos,* porque uma relação, como relação, não é mais ou menos que outra. 3. *Simultaneidade de natureza e conhecimento,* uma vez que a relação não pode existir nem ser concebida exceto pela existência e concepção de seus dois extremos, isto é, o sujeito e o termo.

III. Das demais categorias

A) *A qualidade.*

a) Assim como a quantidade ou extensão é uma modificação que corresponde à substância material em razão da matéria, a qualidade corresponde às substâncias em razão da forma. Portanto, a qualidade é encontrada não apenas nas substâncias materiais, mas também nas substâncias espirituais, que são formas subsistentes. [50]

Qualidade é um *acidente que modifica a substância, seja em si mesma ou em relação às suas operações.* Se concebemos um homem precisamente na medida em que ele é tal substância, o concebemos indiferente à sua natureza, ou melhor, capaz de ter beleza ou feiura, saúde ou doença (*qualidades que dispõem ou modificam a substância em si*), bem como de ter conhecimento ou ignorância, virtude ou vício (*qualidades que modificam a substância em relação à operação*) e outras qualidades análogas.

b) De acordo com essa noção ou ideia de qualidade, os escolásticos identificaram quatro tipos gerais de qualidade: 1º *hábito e disposição* ; 2º *potência e impotência* ; 3º *paixão e qualidade passível* ; 4º *forma e figura.* Forma e figura eram os termos usados para se referir à terminação ou modo de limitação que as substâncias possuem em razão da quantidade. *Paixão* aqui significa a alteração sensível produzida na substância, que retém o nome de paixão se procede de uma causa transitória, como a palidez produzida pelo medo; mas se procede de uma causa mais ou menos permanente, como a palidez originária de uma doença, então era chamada de *patibilis quaualitas.* Por *potência* e *impotência* eles entendiam as faculdades de ação ou resistência, conforme admitissem diferentes graus de força. A visão de um jovem sem defeito e a dureza do ouro são chamadas de *potência;* A visão no velho, a fragilidade do cristal, era chamada de *impotência,* ou seja, menor poder ou força de ação e resistência (1).

{(1) Essas noções, embora de pouca importância científica em si mesmas, são úteis para a classificação de qualidades, que são muito variadas e numerosas; e especialmente para a compreensão da terminologia dos filósofos antigos, algo muito conveniente às vezes, e até mesmo necessário, especialmente para a história da filosofia.}

Um pouco mais importante é a primeira espécie, que pode ser definida: *uma qualidade mais ou menos enraizada no sujeito,* [51] *pela qual este está bem ou mal disposto, seja em seu ser ou em suas operações.* Se essa qualidade está profundamente enraizada no sujeito, é chamada de *hábito* ; se pode ser facilmente removida do sujeito porque não está profundamente enraizada nele, é chamada de *disposição,* um nome que também se aplica à qualidade quando, embora esteja profundamente enraizada no sujeito em virtude da repetição de atos, é, no entanto, facilmente admissível, dada sua natureza própria. Neste caso, dir-se-á que a disposição, sem deixar de sê-lo em si mesma, existe *per modum habitus.* O vício moral em si é uma disposição e não um hábito, porque se baseia no erro prático do entendimento e na influência de paixões, que não são em si permanentes e estáveis; mas pode existir no sujeito como *um hábito,* em virtude da frequência de atos que torna difícil removê-lo do sujeito.

c) Os hábitos dividem-se em *entitativos* e *operativos.* Os primeiros dispõem ou modificam o sujeito para o bem ou para o mal, em função do seu modo de ser, como a saúde em relação ao corpo, a graça em relação à alma.

Operativos são aqueles que organizam ou modificam a substância em ordem às suas operações, como virtude, vício, ciência. Elas também se dividem em *virtudes infusas* e adquiridas. As primeiras são infundidas por Deus, como a graça santificante, a fé divina ou sobrenatural, a esperança, etc. As últimas são aquelas que o homem adquire por meio de suas próprias forças, repetindo certos atos, como o conhecimento, a justiça, a temperança e as demais virtudes morais.

(d) Três propriedades da qualidade são geralmente apontadas: 1ª, *que ela tem um oposto,* conforme uma qualidade exclui o vício e vice-versa, a doença expulsa a saúde, etc. 2ª, *que ela é suscetível a mais ou menos,* conforme uma qualidade pode ter mais ou menos graus; 3ª, *que ela serve como fundamento para as relações de similaridade e dessemelhança.* Assim, dizemos que dois homens são semelhantes em razão da figura, em razão da ciência, em razão da cor, etc. Deve-se ter em mente, no entanto, que as duas primeiras [52] propriedades não são estritamente aplicáveis a todas as qualidades, mas a algumas classes ou espécies.

B) *As últimas seis categorias.*

a) A ação é o *segundo ato de potência ativa.* Pode ser *imanente,* como a volição, a sensação recebida no mesmo sujeito que a produz; ou *transitória,* como cortar, escrever ou queimar, que são recebidos em alguma matéria distinta do sujeito.

b) *A paixão,* como categoria, é o correlato da ação, isto é, o segundo ato da potência passiva ou receptiva; e assim pode ser definida: *a recepção da ação no sujeito ou na matéria paciente.*

c) A categoria *ubi* significa a *circunscrição do corpo por meio do lugar que ocupa.* O termo circunscrição do corpo é usado para excluir desta categoria: 1. a localização da imensidão, *ubi per immensitatem,* pela qual Deus está em todos os lugares sem ser circunscrito por nenhum deles; 2. a localização espiritual, *ubi spirituale,* que corresponde às substâncias imateriais, que, na medida em que se diz que estão em um lugar: 1. na medida em que agem ali *per operationem,* mas não ocupam propriamente um lugar, pois não têm extensão; 2. na medida em que informam um sujeito material, *per informationem,* da mesma forma que a alma racional está no corpo humano, mas não *per commensurationem,* mas sim *tota in toto, et tota in qualibet parte,* o que corresponde a uma substância simples. Ou seja, as substâncias espirituais, embora estejam em um determinado lugar *por operationem* ou *por informationem,* não ocupam um lugar, porque lhes falta extensão que possa ser relacionada às dimensões de um determinado lugar.

d) *Sítio é a disposição das partes do corpo que ocupam um lugar,* dependendo se essa ocupação pode ser verificada de diferentes maneiras, como um homem pode estar sentado, deitado, ajoelhado, etc.

e) A categoria do tempo ou *quando* se refere à modificação acidental que resulta na coisa em virtude de suas relações com o tempo como medida de duração. [53]

f) *Hábito,* como categoria, é a modificação resultante da vestimenta ou das armas. Essas duas últimas categorias, em vez de seres reais, podem ser consideradas denominações extrínsecas ou relações da razão.

IV. Pós-categorias

A comparação de categorias dá origem a certas ideias, noções ou maneiras de conceber as coisas, que são, portanto, chamadas de pós-predicamentos ou pós-categorias. As principais são cinco: *oposição, prioridade, simultaneidade, movimento e modo de ter.*

Omitindo esta última por ser sem importância, e a simultaneidade, cujas espécies podem ser consideradas correlatas da prioridade, discutiremos brevemente as três restantes.
a) Quatro modos de oposição podem ser identificados nas coisas: 1ª *oposição relativa,* que existe entre os extremos de um relacionamento, como entre pai e filho; 2ª *oposição contrária,* que ocorre entre qualidades que são mutuamente exclusivas do mesmo sujeito, como virtude e vício; 3ª *oposição privativa,* que ocorre entre uma forma real ou perfeição e sua privação, como entre visão e cegueira; *oposição contraditória,* que ocorre entre ser e sua negação, como entre ser e não ser. *Privação* não deve ser confundida com *negação.* A primeira envolve a falta de uma realidade positiva ou perfeição em um sujeito capaz de tê-la, como a visão ou a saúde o fazem em relação ao homem; a segunda envolve a falta de uma realidade ou perfeição em um sujeito incapaz dela, ou pelo menos uma que não a requer de acordo com a condição de sua natureza, como a visão ou a saúde o fazem em relação a uma pedra. Isso nos ajudará a entender as diferenças entre oposições privativas e contraditórias, que à primeira vista parecem ser indistinguíveis.
b) Comparando os seres uns com os outros, concebemos neles vários [54] tipos de *prioridade* . Assim, temos: 1ª prioridade do *tempo,* como a do pai sobre o filho; 2ª prioridade da *natureza,* que às vezes também é chamada de prioridade da *causalidade,* e prioridade a *quo,* conforme a causa é naturalmente anterior ao efeito; 3ª prioridade da *consequência,* conforme na ordem lógica um conceito é consequente a outro em que está incluído, como quando dizemos: *se é homem, é substância;* 4ª prioridade da *dignidade,* como o rei sobre o capitão; 5ª prioridade da *geração,* conforme uma coisa ou um estado determinado precede naturalmente outro, como a infância sobre a juventude; 6ª prioridade da *perfeição,* conforme um ser ou estado mais perfeito tem prioridade de perfeição sobre o menos perfeito, como o adulto sobre a criança, do entendimento sobre os sentidos; de modo que esta prioridade de perfeição é geralmente contrária e correlata à da geração; Pois o que é primeiro segundo a ordem da geração, geralmente é posterior segundo a ordem da perfeição, e vice-versa: 7ª prioridade da *ordem,* como o exórdio em relação ao epílogo.
c) Tomando o movimento em um sentido amplo, seis tipos de mutações podem ser distinguidos: 1ª *geração,* que é a transição de uma substância do não-ser para o ser, como quando um homem é engendrado; 2ª *corrupção,* que é a transição da substância do ser para o não-ser; 3ª *aumento,* de menor para maior extensão ou volume; 4ª *diminuição,* que é a mutação oposta ao aumento; 5ª *alteração,* isto é, a mutação ou transição de uma qualidade para outra, como quando um homem passa da virtude para o vício, do frio para o calor, etc.; 6ª *movimento local,* pelo qual os corpos são transferidos de um lugar para outro.

Escolium

Já indicamos que o princípio geral ou fundamento das categorias é o ser, e como as categorias são a expressão de naturezas reais, é [55] necessário dizer que *o ser que* é o

princípio das categorias é o ser real e objetivo, isto é, o ser na medida em que esta palavra significa essências realmente existentes. Kant afirma que o princípio das categorias é o ser ou ente na medida em que significa a relação do predicado com o sujeito, isto é, na medida em que o verbo " *ser* " expressa a forma geral do juízo. Esta teoria de Kant conduz logicamente ao idealismo; porque, segundo ele, as categorias nada mais são do que formas subjetivas de juízo e, consequentemente, não representam naturezas como elas realmente existem fora de nós. A partir disso, o próprio Kant nos diz que, por meio das categorias, não conhecemos o *mundo numênico,* a realidade objetiva das coisas, mas o mundo fenomenal .

Artigo II
dos Universais
I. Dos universais em geral

Universal, como a própria palavra indica, é algo que diz respeito ou se relaciona com outros, *unum versus alia.* Essa relação de um para muitos pode ser verificada tanto em razão da causalidade, como uma causa que tem muitos efeitos, *universale in causar* ; ou pelo modo de representação, como um conceito ou nome que representa ou significa muitas coisas, *universale in repraesentando* ; ou de acordo com o fato de que uma essência ou realidade objetiva é encontrada em muitas coisas e pode ser predicada delas, *universale in essendo.* Este último constitui o que é chamado de universal em lógica, e é geralmente definido como: *unum aptum inesse multis et praedicari de illis* : "uma natureza com a aptidão de existir em muitos e ser predicada deles".
É bem sabido que os nominalistas negavam a existência de universais. Se esta opinião for entendida como significando que tudo o que [56] existe *in rerum natura* existe em uma forma singular, é verdade: se for entendido que a natureza ou realidade significada pelas palavras universal não existe realmente ou está fora de nossa compreensão, a opinião nominalista é falsa, e neste sentido o seguinte é estabelecido:

Tese:
As naturezas que são chamadas universais realmente existem; mas a universalidade em si não lhes convém como existem em si mesmas, mas sim em virtude da maneira como são concebidas pelo nosso entendimento.

Primeira parte da tese. Por universal entende-se algo que está em muitos; assim, a natureza ou realidade significada pelo termo universal está realmente em muitos, visto que afirmamos verdadeiramente que tal natureza real pertence a muitos sujeitos, dos quais é verdadeiramente predicada: portanto, etc. Prova. Homens. Nestas duas proposições:

Sócrates é um homem: Platão é um homem : afirmamos uma coisa de muitas; assim, o que é afirmado nestas proposições de Sócrates ou de Platão não é o homem ou a palavra *homem,* mas a realidade objetiva significada por esta palavra: portanto, deve-se admitir que esta realidade objetiva, isto é, a natureza humana, é uma em muitas e, consequentemente, universal. Outra prova convincente da mesma coisa é o que acontece com as definições. Certamente, quando definimos um triângulo, por exemplo, nossa definição não se refere a este ou aquele triângulo singular, muito menos à mera palavra triângulo, mas à natureza real significada por essa palavra. É, portanto, incontestável que *os universais* são reais ou existem fora de nós, em termos da natureza por eles significada. A segunda parte da proposição não apresenta nenhuma dificuldade; porque, sendo tudo o que existe necessariamente singular, é claro que a forma de universalidade sob a qual concebemos as naturezas reais é uma consequência e um efeito do ato [57] do entendimento, pelo qual percebemos uma natureza à parte de suas determinações individuais (1).

{(1) Caso alguém queira uma demonstração mais completa e filosófica desta segunda parte da proposição, transcreveremos o seguinte de nossa *Philosophia Elementaria.* «Natura quaevis, vel spectatur prout in singularibus existit, ved *secundum se,* id est, quatenus complectitur praedicata essencialia et necessaria, ut *animal racionale, scientiae capax*, etc., respeito hominis; vel prout per intellectum abstrahitur a singularibus conditionibus, quae ipsam in singularibus dividunt ac multiplicant: atqui universalitas non conguit naturae, prout in singularibus existit, ut probatum est, nec etiam si spectetu secundum se: ergo solum in intellectu. Min. Provavelmente. quoad secundam partem. Quod convenit naturae *secundum se,* de ea praedicatur vel essencialiter, vel saltem necessario, ut *reasone* essencialiter, *admirativum* vero tamquam attributum necessarium de homine praedicantur, ac proinde afirmari potest de omni eo, quod habet illam naturam; nam quod essencialiter aut necessario, homini ex. gr. convenit, afirmari potest de omni homine: ergo si universalitas conveniret naturae spectatae *secundum se,* conveniret omni habenti illam naturam, sicque possemus dicer quod petrus est essencialiter universalis, sicut possumus dicere quod est Essentialiter raionalis. Livro, 1º, cap. II, art. II, § 1º.}

Dois tipos de universais podem e devem ser distinguidos: *metafísicos* e *lógicos.* O primeiro resulta e é constituído pela mera abstração ou especificação de uma natureza a partir das condições singulares que a acompanham nos indivíduos. O último também inclui a relação com universais inferiores, nos quais existe e dos quais pode, consequentemente, ser predicado. Disto podemos inferir:

1. Que o universal metafísico pode ser definido como: *uma natureza abstraída de muitos* ; o universal lógico: *uma natureza que existe ou pode existir em muitos e ser predicada deles. Unum aptum inesse multis et praedicari de illis,* como diziam os Escolásticos.

2º Que o universal *metafísico* é formado *pela abstração* da natureza das condições de singularidade: o universal *lógico* é formado *pela comparação* da natureza abstrata com [58] as naturezas ou sujeitos inferiores aos quais ela pode ser atribuída e dos quais pode ser predicada.

3º Que o universal *metafísico* é anterior em ordem de natureza ao universal lógico: porque é primeiro abstrair a natureza dos singulares, do que compará-los e considerá-los como *um* em relação aos seus inferiores.

4. Que o universal *metafísico* é como o fundamento imediato do *universal lógico;* assim como o fundamento do primeiro é a similaridade de natureza encontrada nos indivíduos. O universal lógico, como tal, isto é, desconsiderando a natureza abstrata e comparativa, é uma relação pura da razão.

De tudo o que foi dito neste artigo decorrem facilmente os seguintes corolários:
1º Se o sistema de nominais é absurdo, não é menos errônea a opinião de Platão que admitia naturezas universais existentes fora do entendimento como universais ou com universalidade.
2º O universal torna-se como um concreto acidental, no qual a natureza real tem a razão de sujeito, e *a universalidade* é como a forma que nela se recebe.
3. Os universais, tanto metafísicos quanto lógicos, incluem dois elementos: um real e objetivo, que é a natureza designada e significada pelo homem universal; o outro racional ou ideal, que é a forma, estado ou modo de universalidade que o entendimento acrescenta à natureza real.

II. Dos universais em particular

Do que foi afirmado no parágrafo anterior, pode-se inferir que o universal lógico é de tantas espécies quantos os modos pelos quais uma coisa pode ser concebida como uma e predicável de muitas. Esses modos são reduzidos a cinco: uma coisa pode ser concebida como pertencente a muitas, ou como pertencente à sua essência, ou como adjacente à essência. Se o primeiro é [59] concebido como toda a essência dos inferiores, dos quais é predicado, caso em que é chamado de *espécie* ; ou como aquela parte da essência de acordo com a qual é concebido com outras espécies, então o *gênero* resulta ; ou como aquela parte da essência pela qual é distinguido de outras espécies, então a *diferença resulta.* Se o último, ou aquilo que não pertence à essência, é concebido como um atributo que natural e necessariamente acompanha a essência, então o próprio resulta *,* ou é concebido como uma coisa contingente que pode ou não estar no sujeito, então o *acidente resulta.* Assim, por exemplo, *animal* é um gênero em relação ao homem, porque expressa aquela parte da natureza humana na qual concorda com outras espécies de animais: *o homem* é uma espécie, porque expressa toda a essência ou natureza humana que se encontra nos indivíduos: *racional* é diferença, porque expressa aquilo em que o homem se distingue essencialmente de outras espécies de animais: *admirativo,* é próprio, porque sem significar uma parte essencial do homem, significa um atributo inseparável de sua natureza, ou uma perfeição inata ao homem; *virtuoso,* é um acidente, porque pode ser encontrado ou não encontrado em indivíduos, dos quais se predica, pela mesma razão, acidentalmente. Com base no exposto, será fácil formar ideias exatas sobre as cinco espécies de universais.
a) O gênero pode ser definido como: *uma natureza que é apropriada a muitos inferiores diferentes em espécies, dos quais é essencialmente predicado, mas que expressa aquela parte da essência na qual concorda com os outros.* Isso se verifica na natureza ou realidade objetiva significada pela palavra *animal,* natureza ou realidade que é encontrada em *muitas espécies diferentes,* isto é, em todas as espécies de animais reais ou possíveis,

mas que expressa apenas aquela parte na qual as ditas espécies concordam entre si (1). [60]

{(1) Os Escolásticos, usando definições mais sucintas e, portanto, menos claras em si mesmas, definiram o gênero: *unum aptum* [60] *inesse multis specie differentibus, et praedicari de illis in quid incomplete.* A palavra *quid* denotava que o gênero é predicado *essentialiter,* e a palavra *incomplete,* que ele expressa apenas uma parte da essência específica. Isso pode ajudar a compreender essas definições e outras semelhantes encontradas nas obras dos Escolásticos.}

Um gênero, se não possui outro gênero acima dele, é chamado de *supremo,* como a substância; se possui outros acima dele, e também abaixo dele, como *um ser vivo,* que é inferior à *substância* e superior ao conceito genérico de *animal,* é chamado de *médio* ; se abaixo de si contém apenas espécies, é chamado de *inferior.* Esta mesma qualificação se aplica proporcionalmente ou em seu gênero a *espécies* e *diferenças.*

b) *Espécie* é *uma natureza própria de muitos indivíduos, dos quais se predica de maneira essencial e completa.* Concorda com o gênero em que se predica essencialmente; mas distingue-se dele por expressar toda a essência dos inferiores, como quando *o homem* é predicado de Pedro, de Paulo, etc. A espécie envolve dois aspectos ou relações: um de inferioridade ou sujeição ao gênero, *subjicibili atis ad genus,* como diziam os escolásticos; outro de superioridade em relação aos indivíduos, e este último é o que torna a espécie *universal.*

(c) A diferença, como universal, *é uma coisa ou realidade que é apropriada a muitos, e pode ser predicada de muitos essencialmente, mas expressando adjetivamente a parte da essência pela qual se distingue das outras.* Quando dizemos: *Pedro é racional,* a predicação é: 1º essencial, porque a racionalidade pertence à essência humana, e consequentemente à de Pedro; 2º expressa aquilo em que a natureza ou espécie humana se distingue essencialmente das outras espécies de animais com as quais concorda no gênero; 3º embora a racionalidade seja uma parte essencial e substancial do homem, ela é predicada por meio de um termo adjetival, e o mesmo acontece com as outras diferenças específicas ou essenciais. A razão para isso é que a *diferença* é concebida como sendo [61] adicionada ao gênero a fim de constituir com ele a espécie ou a essência completa, e, portanto, expressamos as diferenças por meio de termos adjetivais (1). Os inferiores da diferença considerada como um universal lógico são os mesmos que os da espécie, isto é, os indivíduos.

{(1) É por isso que os escolásticos definiram a diferença: *unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quale quid,* denotando pela palavra *quale* a predicação do adjetivo.}

Vale notar aqui que gênero e diferença, quando predicados de seus inferiores, concordam com a espécie quanto à coisa significada, e diferem apenas quanto ao *modo* de significá-la, isto é, quanto à expressão. Nessas duas proposições: *Pedro é um animal; Pedro é racional,* os predicados são verificados a partir do sujeito, na medida em que significam de maneira implícita e confusa toda a natureza humana, e consequentemente a espécie. Assim, por exemplo, a primeira proposição é verdadeira na medida em que equivale a dizer que *Pedro é uma coisa que tem animalidade,* e assim abrange o homem em sua significação, já que o homem é uma das coisas que têm animalidade. Isso se torna mais palpável considerando que, se o predicado *animal* não significasse nada mais do que expressa, a proposição teria o sentido de que Pedro é identificado com o animal, ou de

que ele tem animalidade apenas; um sentido que torna a proposição falsa. O mesmo acontecerá se a segunda proposição for analisada. Assim, gênero e diferença significam tanto quanto espécie, ou melhor, incluem a espécie em seu significado, mas não *expressam* tanto quanto a espécie.

d) Uma coisa pode ser chamada *própria* em relação a alguma entidade de quatro maneiras: 1º *quod convenit omni, sed non soli,* pois ser livre é próprio de todo homem, mas não *somente* do homem; 2º *quod convenit soli, sed non omni,* pois ser médico é próprio *somente do* homem, mas não de *todo* homem; 3º *quod convenit omni et soli, sed non semper,* pois comer[62] é próprio de tudo e somente dos animais, mas nem *sempre;* 4º *quod convenit omni, soli, et semper,* pois ser capaz de maravilhar-se é próprio de *todo* homem, *somente* do homem, e *sempre.* Neste último sentido, constitui um dos cinco universais e pode ser definido: *uma coisa que se aplica a muitos e pode ser predicada deles como um atributo necessário,* isto é, como uma realidade que emana natural e necessariamente dos princípios constitutivos de uma coisa, embora não faça parte de sua essência (1). As propriedades são de dois tipos: algumas são realmente distinguidas da essência, como as faculdades sensíveis são realmente distinguidas da substância da alma; outras são apenas distinguidas com uma distinção de razão ou de acordo com nossa maneira de conceber, sendo identificadas a *parte rei* com a natureza ou essência cujos atributos são, como a mortalidade, a razão do *finito,* que são concebidos como atributos do homem. As primeiras são chamadas propriedades *físicas* e reais; as segundas propriedades lógicas .

{(1) O *próprio* é predicado *adjetivamente,* como a diferença, razão pela qual os Escolásticos diziam que ele é predicado *in quale necessário,* isto é, por meio de um termo adjetivo *(quale)* que exprime algum atributo ou propriedade necessária do sujeito.}

e) Acidente, como universal lógico, *é aquilo que conduz a muitas coisas e pode ser predicado delas como algo que acompanha ou segue a essência de maneira contingente.* Nesta proposição: *Sócrates é sábio,* o predicado não apenas não constitui parte da essência humana, na qual concorda com o *próprio,* mas significa algo que pode ou não estar no sujeito e que, consequentemente, conduz a ele, não necessariamente, mas contingentemente.

Da doutrina exposta sobre os universais surgem os seguintes corolários, muito dignos de reflexão.

1. O conhecimento dos universais é mais importante do que parece à primeira vista. Em primeiro lugar, todas as nossas ideias, com exceção das puramente singulares, são investidas de uma das características ou modos de universalidade [63] que acabamos de explicar. Em segundo lugar, em cada juízo, que é o ato fundamental e principal do nosso entendimento, pelo menos um dos seus elementos, a saber, o predicado, é afirmado ou negado pelo sujeito de acordo com um dos modos contidos nos cinco universais enumerados.

2. Sendo o universal lógico uma realidade encontrada em muitos, *unum in multis,* isto é, uma natureza que se relaciona com outras consideradas inferiores, ele naturalmente carrega consigo a aptidão ou capacidade de ser predicado ou enunciado por muitos; do que podemos corretamente inferir que *a predicabilidade* é uma propriedade dos universais;

porque, de fato, dada a universalidade de uma ideia, segue-se que ela pode ser predicada por muitos. Outra propriedade dos universais, segundo os escolásticos, é *a eternidade negativa,* que nada mais significa senão que as naturezas, como universais, assim como dispensam este ou aquele lugar, também dispensam este ou aquele tempo, o que constitui a eternidade negativa, isto é, uma duração não circunscrita ou limitada a uma parte determinada do tempo.

3. Na questão dos universais, a verdade reside entre dois extremos, isto é, no *realismo moderado,* que admite, por um lado, a realidade objetiva da natureza chamada universal, e, por outro, que essa universalidade, ou a *intenção de universalidade,* como diz São Tomás, não existe fora de nós, nem nos indivíduos, mas apenas em nosso entendimento. Desse modo, evita-se o nominalismo, por um lado, sistema que abre e prepara o caminho para doutrinas materialistas e sensualistas (1), e, por outro, o realismo *absoluto* ou exagerado, que, admitindo a realidade objetiva das ideias universais e a existência da universalidade fora do entendimento, abre caminho para o idealismo e o panteísmo. E a partir dessas indicações, é fácil ver que o problema dos universais envolve grande importância filosófica, e que os escolásticos não estavam tão errados ao tratá-lo com marcada preferência.

{(1) Aqui estão as palavras notáveis de Rosmini sobre as relações entre o nominalismo e as teorias materialistas e sensualistas. "A partir do momento em que se assume... que qualidades ou essências consideradas fora dos indivíduos nada mais são do que palavras vazias, como afirma Stewart, todas as artes e ciências são involuntariamente rejeitadas e destruídas [64]... O homem racional desses filósofos possuiria apenas a pobre reminiscência das coisas que viu... O nominalismo moderno tem sua origem no materialismo. Os nominalistas sempre foram materialistas, em termos gerais. Hobbes apoiou ardentemente o nominalismo. Depois de Hobbes, aqueles que mais furiosamente negaram a existência de ideias abstratas foram La Métrie, Helvécio e o autor do *Sistema da Natureza* ... Conceda ao homem apenas a faculdade de perceber indivíduos sensíveis, e ele não terá nada além dos sentidos, visto que os sentidos são aqueles que presidem à percepção dos indivíduos: a partir deste momento, a razão não existe. Qualquer que seja o princípio dos sentidos corporais, ele deve, em qualquer caso, deixar de existir com a dissolução do órgão material: daí o *unus est interitus hominis et jumentorum.* » *Novo Ensaio sobre a Origem das Ideias.* Seção 3ª, Capítulo IV, Art. 18.}

Artigo III
Das propriedades dos termos

Já estabelecemos que os termos expressam ideias e significam objetos, como elementos ou partes do juízo. Deste ponto de vista, e em virtude da relação que um dos extremos do juízo inclui com respeito ao outro ou outros, suposição*, apelo, extensão, restrição e alienação* resultam como outras tantas propriedades dos termos considerados em relação aos elementos do juízo. Mas [65] como os três últimos têm mais importância e aplicação na retórica do que na lógica, trataremos apenas dos dois primeiros.

A) *A suposição.*

a) Aqui, suposição é entendida como *a posição de um termo no lugar ou representação de algo em relação à qual ele é verificado,* isto é, em relação à qual são formados juízos ou proposições verdadeiras, tomando o termo sob esse significado.

b) Divide-se em material e formal. Há suposição *material* quando a coisa significada pelo termo é o próprio termo; como nesta proposição: *Sócrates é um substantivo.* Há suposição *formal* quando o termo substitui a *coisa* significada por ele, como se eu dissesse: *Sócrates era um filósofo.* A proposição formal é dita *simples* quando o termo é tomado ou posto apenas por seu significado imediato; mas se também abrange ou inclui a forma mediata, então a suposição é dita *real,* que também recebe os nomes *absoluto* e *pessoal.* Isso ocorre em substantivos que significam concretos acidentais, cujo significado *imediato* é a forma denominadora, e a *forma mediata* é o sujeito nomeado. *Branco é um acidente; branco é finito.* Na primeira proposição, o termo *branco* é tomado por seu significado imediato, que é branquitude; na segunda, abrange a branquitude e o sujeito que a possui, porque o predicado finito é verificado por ambos. Suposição *coletiva* é a posição do termo comum para muitas coisas tomadas coletivamente. *Distributiva* é a posição do termo para cada um de seus significados. *Disjuntiva* é a posição de um termo para alguns de seus significados. *Os apóstolos são doze: o homem é substância: alguns homens são prudentes.* O predicado nessas proposições, na medida em que é verificado do sujeito de acordo com o fato de que o termo que designa o sujeito é tomado com a suposição conveniente. Se o termo *Apóstolos* for tomado com uma suposição distributiva, a primeira proposição se revelará falsa, porque [66] é equivalente a isto: *Todos os apóstolos e cada um deles são doze.*

c) Para discernir e reconhecer a suposição que corresponde aos termos da proposição para que seja verdadeira, é conveniente ter em mente as seguintes regras:

1. *Quando um termo é acompanhado por um signo universal, sua suposição será distributiva ou coletiva, de acordo com a natureza ou condição do outro termo. Todos os Apóstolos são doze: todos os Apóstolos são homens.* O sujeito carrega o signo universal *todos,* e, no entanto, a primeira proposição só é verdadeira sob a condição de que o sujeito tenha uma suposição coletiva: enquanto a segunda admite a distributiva: Os signos universais para o nosso propósito são as palavras: *todos, tudo, nenhum, o, o,* etc.
2. *Quando o termo apresenta características particulares, como alguns, certos, alguns, etc., a suposição é disjuntiva* ; é *confusa* ou *determinada,* dependendo da condição e da exigência do outro termo. *Um certo navio é necessário para viajar da Espanha a Cuba; certos navios levaram Colombo para a América.* A suposição do sujeito na primeira é confusa ou indeterminada; na segunda, é determinada.
3. *Em toda proposição afirmativa, o predicado, dada sua natureza e condição, tem uma suposição disjuntiva, mesmo quando é um termo comum e universal. Na negativa, o predicado sempre supõe distributivamente.* Para que esta proposição seja verdadeira: *todo homem é um animal,* basta que seja uma das espécies ou classes de animais. Ao contrário, se eu disser: *o homem não é uma pedra,* a proposição só é verdadeira na condição de que o predicado exclua do sujeito não esta ou aquela espécie de pedra, mas todas as classes ou espécies. Esta regra é da maior importância para o conhecimento das leis do silogismo (1). [67]

{(1) Assim, dificilmente podemos conceber como obras elementares de filosofia são escritas nas quais nada é dito sobre *a suposição* [67] como uma propriedade dos termos da proposição. Pois a verdade é que aquele que desconhece as leis da *suposição* não

pode compreender a razão das leis do silogismo. *O apelo,* embora de menor importância prática do que *a suposição,* não está isento dele, especialmente no que diz respeito à teologia.}

B) *O recurso.*

a) Entende-se por *apelo* a aplicação específica do predicado ao sujeito da proposição, isto é, a maneira como o predicado se refere e afeta o sujeito. Diz-se *material* quando o predicado se refere ao sujeito pelo seu significado material, isto é, pelo sujeito que tem a forma, como o homem no termo *medicus* ; se, ao contrário, o predicado se refere ao sujeito pela forma por ele significada, então diz-se que há um apelo formal. *O médico canta: o médico prescreve remédios para a doença.* Na primeira proposição há um apelo material; na segunda, o apelo é formal, porque prescrever remédios convém ao médico como tal, e consequentemente o predicado é verificado pelo sujeito da proposição, não pelo significado material de *medicus,* que é o indivíduo humano, mas por medicina, que é a forma denominativa de *medicus.*

b) As principais regras do *recurso* são as duas seguintes: 1º quando o sujeito da proposição é um termo concreto, o recurso *é material em rigor lógico,* isto é, tendo em conta a natureza lógica da proposição (1). [68]

{(1) Disto Santo Tomás infere corretamente que, falando com propriedade filosófica e desconsiderando distinções, a proposição *homo factus est Deus é falsa.* Colocaremos suas palavras, que servirão não apenas para ilustrar a regra proposta, mas para reconhecer sua importância teológica. «Dicendum, quod terminus in subjecto positus tenetur mateliter, positus vero in praedicato, tenetur formaliter (tem significado formal ou apelo) id est pro natura significata: Et ideo cum dicitur *Homo factus est Deus,* ipsum fieri non attribuitur humanoe naturae, sed supposito humanoe naturae, quod est ab aeterno Deus, et ideo non convenit ei fer Deum. Cum autem dicitur *Deus factus est homo,* factio intelligitur [68] terminai ad ipsam humanom naturam. Et ideo proprie loquendo hec est vera: *Deus factus est homo* : sed haec es false: *Homo factus est Deus.* " *Soma. Teol.* 3ª pág., questão 16, art. 7, ad 4ª.}

2. *Os numerais primitivos, se predicados ou aplicados a substantivos substantivos, têm apelo material e formal; mas se aplicados a substantivos adjetivais, têm apenas apelo material,* isto é, no primeiro caso, multiplicam a forma e o sujeito que a possui; no segundo, multiplicam apenas o sujeito. Se dissermos: na divindade há *três Deuses,* a proposição é falsa segundo esta regra; porque *três* aplicado ao substantivo *Deus,* em virtude do apelo material e formal que ele tem, faz o sentido de que há três divindades e três supositórios ou pessoas que os têm. Ao contrário, se eu disser: *na Divindade há três infinitos,* tomando o termo *infinitos* como adjetivo, é equivalente a dizer que há três supositórios que têm infinito, mas não três infinitos, que pertencem ao apelo material.

Artigo IV
da Percepção Correta

I. Leis gerais da percepção correta

1. A condição primária e fundamental para a percepção correta é que *ela esteja relacionada à coisa percebida.* Se for uma natureza real ou algo existente fora de nós, então sua percepção será correta se a percebermos como ela existe em si mesma. Se for

uma coisa possível, a percepção será correta se percebermos todos os atributos ou características que compõem sua constituição.
2. *É necessário fixar a atenção no objeto que se tenta perceber.* Sendo a atenção uma espécie de concentração de [69] forças intelectuais sobre o objeto, quanto mais intensa for essa concentração de forças, mais completo será o conhecimento do objeto. Para favorecer a intensidade da atenção, é aconselhável: 1. retirá-la da consideração simultânea de outros objetos, segundo o aforismo *pluribus intentus minor est ad singula sensus.* 2. Buscar a tranquilidade da mente evitando as perturbações que acompanham as sensações e paixões veementes. 3. Considerar as razões de importância, honra, utilidade, etc., que resultam do conhecimento do objeto.
3º *Quando se trata de conhecer um objeto através do ensino de outros, é aconselhável examinar e estabelecer bem o significado das palavras.*
4. *Se estivermos lidando com um objeto composto ou complexo, é necessário considerar primeiro suas partes em si mesmas e, em seguida, em relação ao todo que delas resulta.* A primeira parte é necessária porque a fraqueza e a imperfeição do nosso entendimento nos impedem de conhecer bem muitas coisas simultaneamente. A razão para a segunda parte da regra é que, se considerarmos as partes cada uma em si, sem considerar suas relações dentro e com o todo, resultará uma percepção imprecisa e incompleta do objeto.
5. *A percepção intelectual ou racional do objeto deve ser auxiliada por faculdades relacionadas à natureza do objeto.* Assim, por exemplo, se lidamos com objetos materiais, os sentidos devem ser usados como auxiliares da percepção intelectual; se lidamos com objetos artísticos ou poesia, a imaginação deve ser utilizada.

II. Leis especiais para a percepção correta

Além das leis gerais indicadas no parágrafo anterior, existem certos procedimentos lógicos ou racionais que podem ser considerados meios ou leis especiais [70] para alcançar a percepção correta dos objetos. São eles: abstração, definição e divisão.
1ª *Abstração.*
a) O conhecimento distinto e adequado de um objeto exige o conhecimento de seus princípios e partes, conhecimento que se alcança por meio da *abstração,* que consiste em perceber uma coisa ou realidade sem perceber simultaneamente outra, com a qual se une e até se identifica por vezes. Nesta questão, é importante ter duas coisas em mente: 1. Toda faculdade cognitiva no homem é abstrata por sua própria natureza. Observamos esse fenômeno até mesmo na sensibilidade externa, que é a faculdade mais baixa da ordem cognitiva. A visão, ao perceber a cor, não percebe a dureza, apesar de sua união íntima e real com a da pedra ou do metal. 2. A abstração não implica a separação ou mesmo a distinção real dos termos ou objetos abstratos; pois a observação psicológica nos ensina que podemos formar vários conceitos de um objeto idêntico em si mesmo, considerando-o de diferentes pontos de vista por meio da abstração, como acontece

quando consideramos ou concebemos na alma racional *a simplicidade,* a inteligência *,* a imortalidade*,* etc.
b) Além da *origem,* a abstração pode ser dividida em *espontânea* e *reflexiva.* A primeira tem sua razão de ser no instinto ou nas leis da natureza, como no exemplo citado acima, da visão percebendo a cor e não a dureza da pedra. A *abstração reflexiva ou* voluntária é aquela que fazemos em virtude de uma ideia preconcebida ou de uma intenção deliberada de considerar estes ou aqueles elementos ou atributos no objeto, segundo uma ordem sucessiva e determinada.
c) Quanto ao *modo,* a abstração é *simples* ou *composta.* A primeira é aquela que se verifica por meio da percepção simples. A segunda é aquela que é acompanhada por um juízo sobre a distinção de uma coisa em relação a outra, que se encontra no mesmo objeto. Se, ao conceber a razão humana, julgo ao mesmo tempo que ela se distingue realmente [71] da vontade à qual está unida no homem, terei uma *abstração composta.*
d) Da parte do *objeto* , podemos apontar *a abstração da forma da matéria, a abstração do universal do particular,* a abstração *de um atributo de outro.* A primeira ocorre quando consideramos a forma, seja substancial, como a humanidade ou a alma racional, ou acidental, como a ciência, sem considerar o sujeito ou pessoa que tem a forma. A segunda ocorre quando abstraímos um conceito universal de outro que o é menos, como o conceito de substância em relação ao de animal. A terceira ocorre quando concebemos um atributo sem conceber outros que são encontrados no mesmo objeto, como quando concebemos simplicidade, eternidade, sabedoria, etc. em Deus. Às vezes, essa abstração última é baseada na própria condição do objeto, como no exemplo citado dos atributos de Deus; outras vezes, o conceito abstraído inclui implicitamente o outro conceito do qual é abstraído, de modo que o fundamento da abstração é mais subjetivo do que objetivo. Este é o caso dos conceitos de ser, um, algo, etc.
2º *A definição.*
a) Uma definição é dita *nominal* quando explica apenas o significado ou sentido de um termo. É dita *real* quando *explica a natureza da coisa significada pelo nome: Oratio explicans naturam rei per nomen significatae.*
A forma nominal pode ser definida de três maneiras: 1. pela etimologia do nome; 2. indicando o significado comum e geral do nome, como se dissesse: *Deus é um ser supremo, causa de todas as coisas;* 3. estabelecendo o significado em que uma palavra é usada quando ela tem muitos significados.
b) A definição real é dita *essencial* se explica a natureza da coisa por meio de seus princípios essenciais ou constitutivos: *Oratio esplicans naturam rei per partes essentiales.* Se essas partes essenciais forem físicas, como o corpo e a alma racional em relação ao homem, haverá uma definição *física essencial* ; se forem partes metafísicas ou lógicas,[72] como a animalidade e a racionalidade, haverá uma *definição metafísica essencial.* Entre as partes físicas há uma distinção real; entre as partes metafísicas, há apenas uma distinção de razão.

Quando a definição de uma coisa é dada por meio de características ou atributos que não constituem sua essência, ela é chamada *descritiva,* que é chamada *acidental* se for feita por meio de acidentes comuns ou contingentes; *própria* se for feita por meio de propriedades ou atributos necessários, como se definisse o homem, *um animal capaz de ciência, maravilha e sociedade política.* A definição descritiva será chamada *causal* se for verificada por meio das causas eficientes ou finais da coisa definida, como se alguém definisse o homem dizendo que ele é um *ser destinado a alcançar em Deus o conhecimento da verdade e a felicidade perfeita e eterna.*

As definições nominais, por meio das quais se estabelece o significado das palavras, devem preceder as questões a serem resolvidas. A definição da coisa, especialmente se for essencial, deve, por outro lado, vir ao final da questão, se esta for resolvida analiticamente. Mas, se a investigação for realizada de acordo com o método sintético, ela pode muito bem ser colocada no início da controvérsia (1).

{(1) Deste ponto de vista específico, discordamos de Balmes quando ele diz: "A definição perfeita deve estar no final dos tratados, pois, como deve explicar a coisa, deve ser o resultado das investigações." *Filosofia. Elementos,* livro 1, capítulo III. Às vezes, e quando se trata de ensinar outros, pode até ser muito conveniente e natural começar pela definição das coisas.}

c) As principais regras de uma boa definição são as seguintes:

1. 1. *A definição deve ser mais clara do que a coisa definida.* Como seu objetivo *é declarar* e *explicar* a coisa, é consequentemente necessário que ela ofereça mais clareza e distinção do que a coisa definida. [73]
2. 2. *O que está definido não deve ser incluído na definição.* Caso contrário, a primeira regra seria violada, pois, na realidade, a definição não seria mais clara do que a coisa definida.
3. 3. *A definição deve aplicar-se a tudo e somente à coisa definida.* A coisa significada pela definição identifica-se com a coisa definida e, consequentemente, a definição não explicará a natureza da coisa definida, mas aplica-se a tudo e somente à coisa definida. Essas definições do homem — *substância viva, animal racional adornado com virtude* — são defeituosas; a primeira porque não se aplica *apenas* ao homem; a segunda porque não se aplica a *todos* os homens.
4. 4. *Deve consistir no gênero próximo e na diferença última.* Esta regra, embora aplicável em algum sentido à definição descritiva, a rigor, aplica-se apenas à definição essencial; porque gênero e diferença são partes ou predicados essenciais. *O homem é uma substância racional: o homem é um animal sensível.* Estas definições violam esta regra.
5. 5. *A definição não deve ser redundante ou diminuta.* Esta definição do homem: *uma substância viva, sensível e racional, seria redundante,* visto que a vida está incluída na sensibilidade, e a sensibilidade na racionalidade.
6. 3ª *A divisão.*
7. a) A distribuição de um todo em suas partes é o que entendemos por divisão. Portanto, os tipos de divisão são definidos de acordo com os tipos de *totalidades . Essa divisão é considerada atual* quando um todo é dividido em suas partes atuais;

e também é chamada de *física* ou *metafísica,* dependendo se essas partes atuais se distinguem umas das outras com distinção real ou com distinção racional. Exemplos: o homem é dividido em corpo e alma; ele é dividido em animal e racional.
8. A divisão *potencial* é a distribuição de um todo universal nos inferiores contidos abaixo dele. A divisão *acidental* ocorre quando um sujeito é dividido em relação aos acidentes que pode ter, ou um acidente em relação aos sujeitos nos quais se encontra. Exemplos: a substância é dividida em espiritual e material; o homem é dividido em [74] branco, castanho e preto; o branco é dividido em neve, leite, papel, etc.
9. b) Regras de divisão.
10. 1º *A coisa dividida deve ser maior que cada uma das partes em que se divide.*
11. 2º *O conjunto ou conjunto de partes deve ser igual ao todo dividido.*
12. 3º *Uma das partes em que o todo se divide não deve incluir outra.*
13. 4. *A divisão deve ser em relação ao seu objeto.* Se estou tentando apontar as partes essenciais da natureza humana, basta dividi-la em alma racional e corpo; mas se estou tentando dividi-la para ensinar anatomia ou psicologia, devo reduzir a divisão às menores partes do corpo humano, ou às suas várias faculdades e funções vitais.
14.

Capítulo Três
do Julgamento e da Proposição

O juízo pode ser considerado um ato puramente interno do entendimento ou expresso por meio de palavras, sendo, deste último ponto de vista, denominado *proposição.* Neste capítulo, trataremos, portanto, de: 1. O juízo em si; 2. A proposição; e 3. Suas propriedades.

Artigo I
Do julgamento

1. *O juízo é o ato do entendimento pelo qual uma coisa afirma ou nega outra.* Disto se segue que, para o juízo, três coisas são necessárias: 1. os termos ou [75] conceitos que devem ser comparados pelo entendimento; 2. sua comparação; 3. a afirmação ou negação de um em relação ao outro. Este último constitui propriamente o juízo; pois enquanto não houver afirmação ou negação, não há juízo propriamente dito. Os Escolásticos e Santo Tomás costumam chamar o juízo de *composição* e *divisão.*
2. Pode-se inferir do que foi dito que o juízo abrange em seu conceito um ato positivo do entendimento, distinto de outros atos do mesmo. Devemos, portanto, rejeitar a opinião

daqueles que dizem que o juízo não é um ato próprio e peculiar do entendimento, distinto da simples percepção. Uma coisa é simplesmente perceber a relação entre duas coisas, e outra é afirmar ou negar uma coisa sobre outra.
3. A correção, ao menos subjetiva, do julgamento depende desta regra fundamental: "A afirmação ou negação da identidade dos extremos deve estar em harmonia com a natureza e a maneira como é percebida pelo entendimento". Ou seja, se a percepção for acompanhada de evidências, o julgamento *quoad nos* não será *certo* ; se as evidências estiverem ausentes, será apenas um julgamento *provável .*
As regras que geralmente são dadas sobre a correção do julgamento nada mais são do que aplicações desta regra fundamental.
4. O julgamento é o ato mais característico e mais importante do entendimento na aquisição da verdade. A percepção simples é ordenada e tende ao julgamento; o discurso ou raciocínio, por sua vez, nada mais é do que um conjunto de julgamentos. Além disso, a verdade está tão intimamente ligada ao julgamento que, quando acompanhada de evidências imediatas, como é o caso dos primeiros princípios, o entendimento não pode suspender a afirmação ou negação interna. Soma-se a isso o fato de que a verdade e o erro acompanham inseparavelmente o julgamento, enquanto a percepção simples pode existir sem eles.

Corolário

Portanto, a opinião de Descartes, Mallebranche e dos Lugdunenses é absurda e insustentável quando afirmam que o julgamento [76] *é um ato da vontade.* Conhecer a verdade é próprio do entendimento e não da vontade, e o julgamento é precisamente o ato do entendimento que tem a relação mais imediata e íntima com a verdade.

Artigo II
Da natureza e espécie da proposição

Uma proposição pode ser definida como "uma frase na qual uma coisa é afirmada ou negada de outra": *Oratio unum de alio affirmans aut negans* (1). Assim, toda proposição consiste em dois extremos ou elementos, e na cópula que expressa sua relação. O extremo a partir do qual algo é afirmado ou negado é chamado *de sujeito*; aquele que corresponde à coisa afirmada ou negada de outra é chamado *de predicado*; o verbo que expressa a relação dos dois é chamado *de cópula.* Nesta proposição: *justiça é louvável*; *justiça* é o sujeito; *louvável é* o predicado; e *é* a cópula. O predicado às vezes é incluído no verbo que expressa a afirmação ou negação, como neste: *Peter escreve.*
{(1) Definir a proposição, como alguns fazem *, a expressão oral de um julgamento,* é defini-la indiretamente, e não explicar sua natureza completa.}
A) Podemos considerar e distinguir quatro coisas nas proposições: *matéria,* ou o modo de relacionamento entre o predicado e o sujeito; *forma,* que se relaciona com a cópula; *quantidade,* que se relaciona com o sujeito; e *qualidade,* ou o relacionamento da proposição com a realidade objetiva.

a) Em razão da *matéria,* a proposição é dita *necessária* se o predicado convém ou é repugnante ao sujeito de forma essencial ou necessária: *contingente* se o predicado convém ou é repugnante de forma contingente: *possível* se o predicado não convém realmente ao sujeito, mas não envolve [77] impossibilidade de sua adequação ser considerada de todo: *impossível* se o predicado é absolutamente repugnante ao sujeito. Exemplos respectivos das quatro espécies: o *homem é racional* : *o homem é sábio* : *todo homem é branco* : *o homem é pedra.*

b) Quanto à *forma* , a proposição divide-se: 1ª em *afirmativa* e *negativa,* observando-se que nem toda proposição que possui negação é verdadeiramente negativa, mas sim aquela em que a negação afeta a cópula ou a atribuição de uma coisa a outra, como se pode ver a seguir: *A lei ordena que não se jure: a lei não ordena coisas nocivas.* A primeira é afirmativa, e a segunda, negativa.

2. Também se divide em *absoluto* e *modal.* No primeiro, há uma simples enunciação do predicado, sem expressar o modo como ele se adequa ou se opõe ao sujeito; no segundo, esse modo é expresso. Exemplo do primeiro: *Sócrates é racional.* Exemplo do segundo: *Sócrates é contingentemente sábio.* Os modais são de quatro tipos, em relação aos quatro modos: *necessário, contingente, possibiliter, impossibiliter.*

c) Em razão da quantidade, a proposição se divide em universal, particular, singular e indefinida. Quantidade se refere ao sujeito e, portanto, se o sujeito da proposição possui um signo universal, ela é chamada de *proposição universal;* se possui um signo particular, como neste caso: " *Algum homem é prudente",* ela é chamada *de proposição particular; singular,* se o sujeito for prudente; *indefinida,* quando o sujeito não é acompanhado por um signo ou termo universal ou particular. Vale notar aqui que a quantidade de proposições indefinidas é geralmente determinada em relação ao predicado; isto é, se o predicado é necessário na matéria, a proposição indefinida é equivalente ao universal; se é contingente na matéria, é equivalente ao particular.

d) Quanto à *qualidade,* a proposição se divide em verdadeira e falsa, conforme signifique ou expresse algo conforme ou contrário à realidade objetiva.

B) A proposição é ainda dividida em *simples* , que consiste em um único predicado e um único sujeito; e *composta,* que [78] inclui vários sujeitos ou predicados e, consequentemente, várias proposições simples, explícita ou implicitamente. Sem entrar na discussão sobre se condicionais e disjuntivas são, a rigor, proposições compostas ou não, indicaremos sua natureza e a das principais proposições chamadas compostas.

a) Uma proposição *condicional* é aquela que afirma ou nega algo em relação a outro como condição. *Se Pedro for justo, receberá a recompensa:* nem a justiça de Pedro nem a recompensa são afirmadas, mas sim a dependência condicional de uma em relação à outra, de modo que, para a verdade dessas proposições, é necessário e suficiente que o consequente de fato decorra do antecedente. Essas proposições participam de certa forma de proposições simples e compostas.

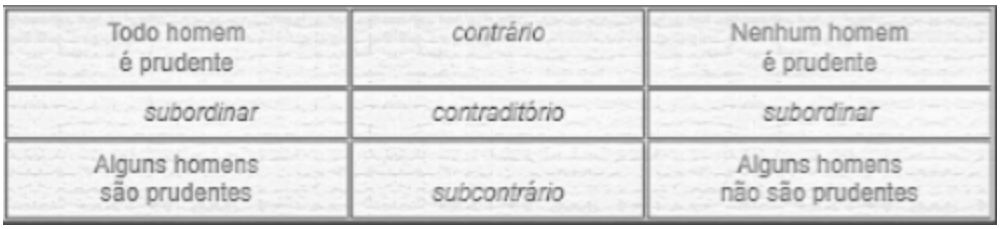
b) *Uma oração copulativa* contém duas ou mais orações simples, unidas por alguma partícula copulativa. Para ser verdadeira, todas e cada uma das orações simples que ela

contém devem ser verdadeiras. *Pedro é substância, ser vivo e pedra:* é falsa porque uma das orações simples que ela contém é falsa, embora as outras duas sejam verdadeiras. Pode consistir em muitos sujeitos e muitos predicados; ou em um sujeito e muitos predicados; ou em muitos sujeitos e um predicado.
c) Uma proposição *disjuntiva* é aquela que une várias proposições simples por meio de uma partícula disjuntiva. Sua verdade requer que não haja meio-termo entre os extremos propostos e que não haja mais extremos do que os indicados. *A substância é criada ou incriada* ; *Pedro é italiano, espanhol ou francês.* A primeira é verdadeira porque não há meio-termo entre os dois extremos; a segunda é falsa porque não enumera todos os extremos possíveis.
d) *Causal* é a proposição que une duas ou mais proposições simples por meio de uma partícula causal. Sua verdade exige que o antecedente seja verdadeiramente a razão ou causa do consequente, de modo que, se isso estiver ausente, o causal, como tal, será falso, mesmo que as proposições simples que ele contém sejam verdadeiras quando consideradas isoladamente. *O homem é capaz de ciência porque é racional;* é verdadeiro porque a racionalidade, que é o [79] antecedente aqui, é a causa ou razão da capacidade científica. *O homem é capaz de ciência porque é um corpo* : este causal é falso, mesmo que cada uma das proposições simples seja verdadeira.
e) Uma proposição discreta une duas ou mais proposições simples por meio de uma partícula discreta. *Sócarates não era rico, mas era sábio.* Sua verdade exige a verdade de cada uma das proposições simples que contém.
f) A proposição *exclusiva* afirma ou nega, excluindo outras coisas do sujeito ou predicado. *Somente Deus deve ser amado acima de todas as coisas:* ela contém estas duas: "Deus deve ser amado acima de todas as coisas" e "outras coisas não devem ser amadas com amor supremo acima de todas as coisas". Disto podemos inferir que as proposições exclusivas contêm uma proposição afirmativa e uma negativa.
g) A *teoria cética* afirma ou nega algo, incluindo uma exceção, da seguinte forma: *todos os homens, exceto Adão, são produzidos por geração.* Assim como a teoria exclusiva, ela inclui tanto uma afirmativa quanto uma negativa.
h) O *comparativo* afirma ou nega comparando; exemplo: *o maior mal é ofender a Deus.*
i) No *reduplicativo* o predicado ou o sujeito é modificado por uma partícula reduplicativa, como quando dizemos: o juiz, como juiz, pune os criminosos (1).
{(1) Omitimos o *relativo* e o *restritivo* por serem menos importantes.}
Os quatro últimos, embora à primeira vista e considerando os termos pareçam simples, são na realidade compostos ou em termos de significado. Por essa razão, são chamados de *exponíveis,* e os simples em que se resolvem são chamados de *expoentes.* [80]

Artigo III
Propriedades das proposições

Da comparação das proposições resultam três propriedades delas, a saber: *oposição, equivalência, conversão.*

1ª *Oposição.*
a) Há oposição entre duas proposições quando elas afirmam e negam a mesma coisa do mesmo ponto de vista: *affirmatio et negatio ejusdem de eodem secundum idem.* Diz-se *secundum idem,* ou do mesmo ponto de vista, porque, embora o sujeito e o predicado sejam substancialmente os mesmos nas duas proposições, uma oposição rigorosa não resultará se a identidade não for absoluta e perfeita. Assim, se eu disser: *o etíope tem dentes pretos: o etíope não tem dentes pretos,* não há identidade perfeita de sujeito e predicado nas duas proposições e, consequentemente, a oposição contraditória que resultaria no caso oposto desaparece. Para que haja uma verdadeira oposição entre duas proposições, são necessárias duas condições: 1. que ambas tenham o mesmo sujeito e o mesmo predicado, sem prejuízo da variação quantitativa; 2. que uma das proposições seja afirmativa e a outra negativa. Se qualquer uma dessas duas condições estiver ausente, a própria oposição desaparece, como ocorre na chamada *subalternidade,* que é imperfeita e imprópria, visto que se refere apenas à quantidade da proposição.
b) Então existem apenas três tipos de oposição em proposições, que são: 1º a *contraditória,* que ocorre entre duas proposições, uma das quais é universal e a outra particular, uma afirmativa e a outra negativa com o mesmo sujeito e predicado. Também pode ser verificada entre duas proposições singulares. 2º A *contrária,* que ocorre entre dois universais, um dos quais é afirmativa e o outro negativo. 3º A *subcontrária,* entre dois particulares, sendo um [81] afirmativo e o outro negativo. Exemplos: *todo homem é sábio: algum homem não é sábio,* eles são contraditórios. *Todo homem é sábio: nenhum homem é sábio,* eles são contrários. *Algum homem é sábio: algum homem não é sábio,* eles têm uma oposição subcontrária. Para formar uma ideia mais clara e ajudar a memória, eles são geralmente representados com a figura a seguir, que também contém as subalternas.



c) A verdade dessas proposições, na medida em que são opostas, está sujeita a certas regras, que é bom ter em mente. As contradições não podem ser verdadeiras ou falsas ao mesmo tempo, mas sim uma será verdadeira e a outra falsa. A razão é óbvia; porque uma afirma tudo o que a outra nega, incluindo a quantidade, e, portanto, se ambas fossem verdadeiras ou falsas, o princípio da contradição pereceria. As contrárias *nunca podem ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas,* como acontece quando estão em uma matéria contingente. A regra das subcontrárias é que *ambas podem ser verdadeiras, mas nunca podem ser ambas falsas.* [82]
2º *A equivalência.*

Equivalência de proposições é a *redução de uma proposição em valor e significado ao seu oposto por meio da negação.* Proposições contraditórias tornam-se equivalentes colocando a negação antes do sujeito de uma delas. *"Todo homem é justo"* é uma contradição da primeira: " *alguns homens não são justos".* Se eu colocar a partícula *"não"* antes da primeira, dizendo: *"nem todo homem é justo",* ela será reduzida ou identificada em significado com sua contradição anterior: " *alguns homens não são justos".*
Para a equivalência de opostos, a negação deve ser adiada para o sujeito, seja antes ou depois da cópula, embora este último modo seja mais explícito em espanhol. *Todo hombre es sabio (* Todo homem é sábio): isso será equivalente ao seu oposto, *nadie hombre es sabio (nenhum homem é sábio),* dizendo: *todo hombre no es sabio (nem todo homem é sábio),* ou melhor em espanhol para evitar ambiguidade: *todo hombre es no sabio (nem todo homem é sábio).*
Nas orações subalternas, a equivalência é verificada colocando-se uma negação antes e outra depois do sujeito: *todo homem é sábio;* se eu disser: *nem* todo homem *não é sábio,* equivale à subalterna da primeira: *algum homem é sábio.* Essas regras são condensadas e mantidas com o seguinte verso que os escolásticos usavam para auxiliar a memória: *Prae contradic: Post contra: Prae postque subalter* (1).
{(1) Os subcontrários não admitem equivalência, porque se a negação for colocada antes, torna-se equivalente ao contraditório, e se for adiada, será idêntica em termos, e não equivalente ao outro subcontrário.}
3º *A conversão.*
Conversão em proposições é chamada *de mutação do sujeito no predicado e deste no primeiro, preservando a verdade da proposição.* Essa conversão pode ser feita de três maneiras: 1º preservando a quantidade da proposição; 2º variando essa quantidade, isto é, tornando-a particular do [83] universal que era antes; 3º preservando a quantidade, mas tornando os extremos infinitos por meio da negação que é colocada antes deles. A 1ª é chamada *simples* ; a 2ª *acidental;* a 3ª por *contraposição.* Exemplo de conversão simples: *Nenhum homem é metal: nenhum metal é homem.* Conversão acidental: *Todo homem é animal: algum animal é homem.* Conversão por contraposição. *Todo homem é animal: todo não animal é não homem.*
Agora, para saber qual desses modos de conversão é apropriado para cada proposição, deve-se ter em mente que a afirmativa universal é designada pela vogal A, a negativa universal pelo E, a afirmativa particular pelo i, e a negativa particular pelo O, de acordo com esses versos: *Asserit A, negat E, verum generaliter ambo-Asserit, negat O, sed particulariter ambo.* Sendo assim, a conversão correspondente a cada uma dessas proposições é indicada pelos seguintes versos: *Feci simpliciter convertitur. Eva per accid. — Asto per contrap: sic fit conversio tota.* Ou seja, a negativa universal e a afirmativa particular, designadas pelos ey e i de *Feci,* admitem conversão simples, que se aplica proporcionalmente às conversões e vogais indicadas nas outras palavras.

Escolium importante

As opiniões dos filósofos modernos sobre a natureza do juízo são muito numerosas, bem como muito estranhas. Em sua ânsia por inovação e em seu desejo de parecer originais a todo custo, os filósofos modernos expressaram as opiniões mais estranhas sobre o assunto. Descartes, Mallebranche e outros cartesianos afirmam com toda a seriedade que o juízo é um ato da vontade e não do entendimento. Reid e a escola escocesa por ele representada afirmam que o juízo é anterior à percepção simples. Contra essa opinião, Gallupi ensinou que a percepção simples de termos deve necessariamente preceder o juízo. Rosmini, [84] buscando um meio-termo entre Reid e Gallupi, ensinou: 1. que a percepção simples dos *seres* é anterior ao juízo, visto que, em sua opinião, a ideia de *seres possíveis* é inata em nós; 2. que, com relação a outros objetos, a primeira operação do entendimento é o juízo, pelo qual ele remete as sensações à ideia inata de seres; e, além disso, ele identifica e confunde a percepção simples com o juízo, pelo menos no que diz respeito aos corpos (1). Gioberti, por outro lado, não distingue julgamento de percepção, e estabelece que o primeiro ato do entendimento é a intuição do *Ser,* ou a *Ideia,* na qual esses dois julgamentos estão contidos: *O Ser é* : *O Ser cria existências.* Cousin afirma que os julgamentos *espontâneos* , por meio dos quais percebemos a existência de singulares, são independentes de toda comparação e anteriores à percepção simples. Kant nega que o julgamento seja a percepção da relação entre duas ideias, e supõe que seja o ato do entendimento por meio do qual reduz elementos sensíveis ou representações à unidade de *apercepção* por meio das formas subjetivas de espaço e tempo; o que equivale a dizer que o julgamento é a percepção de elementos sensíveis nas formas subjetivas indicadas. Para Fichte, o julgamento é o único ato de entendimento, e consiste na ação criativa do *eu,* por meio da qual ele *se posiciona ou* afirma a si mesmo e a todas as coisas.

{(1) Assim, ele define a percepção intelectual dos corpos "un jugement par lequel l'esprit *afirma* la subsistance de quelque escolheu perçue par les sens." *Novo. Essai sur l'orig. des ideias,* cap. 3º, art. XI.}

Diante destas opiniões e de outras que poderíamos citar, mas que não podemos refutar, dada a natureza deste trabalho, contentar-nos-emos em retomar e condensar nos pontos seguintes a doutrina de Santo Tomás, que é ao mesmo tempo a da filosofia cristã, a do senso comum e a da observação psicológica. [85]

1. A simples percepção de um objeto ou de coisas sempre precede, na ordem da natureza, o julgamento relativo dos mesmos; pois o julgamento não pode existir sem a comparação dos dois extremos, dos quais um é afirmado ou negado pelo outro: assim, nosso entendimento não pode comparar o que desconhece de forma perfeita ou imperfeita. Portanto, é repugnante que haja julgamento sem alguma percepção simples precedente dos objetos aos quais se refere.

2. O julgamento, na medida em que significa uma manifestação determinada e uma função especial do entendimento, consiste essencialmente em afirmação e negação; pois não concebemos que o entendimento *julgue,* exceto na medida em que afirma ou nega que uma coisa é ou não é.

3. A afirmação e a negação que envolvem e expressam o julgamento não se referem apenas a ideias, como afirma Locke, mas aos próprios objetos reais. A razão para isso será explicada em Ideologia.
4º O juízo afirmativo é como a razão suficiente e o fundamento do negativo (1), pois enquanto negamos algum atributo ou predicado de um sujeito, enquanto concebemos que ele está em conflito com a natureza ou propriedades do mesmo.
{(1) É por isso que São Tomás diz com razão: «Veritas Negativee (propositionis) fundatur supra veritatem afirmativae; cujus signum est, quod nulla negativo probatur, nisi per aliquam afirmativam.»}

Capítulo Quatro
Sobre Raciocínio e Argumentação

Assim como o julgamento, o raciocínio pode ser considerado tanto como um ato interno do entendimento, quanto como se manifesta e se torna sensível por meio de palavras. Deste último ponto de vista [86], é comumente chamado de *argumentação;* do primeiro, é chamado de *raciocínio* e também *de discurso,* embora esses nomes sejam frequentemente tomados como sinônimos. Portanto, trataremos primeiro do raciocínio como um ato interno do entendimento e, em seguida, da argumentação.

Artigo Um:
Sobre o Raciocínio

Considerando o próprio raciocínio, diremos que:
1. O raciocínio é *o ato do intelecto pelo qual deduzimos de dois ou mais juízos outro juízo que lhes está conectado.* Os dois ou mais juízos dos quais outro juízo é inferido, tomados em conjunto, são chamados *antecedentes* porque são anteriores em natureza e conhecimento ao juízo deduzido, sendo, portanto, chamados *consequentes.*
No entanto, o *consequente* não deve ser confundido com a *consequência.* O primeiro é o juízo que se deduz de outros: a *consequência* é a conexão ou a conexão que esse juízo tem com aqueles que lhe servem de antecedentes.
Portanto, o consequente pode ser verdadeiro em si mesmo e, ainda assim, a consequência, em uma linha de raciocínio, ser falsa, ou melhor, ilegítima; assim como também pode acontecer que o consequente seja falso e a consequência legítima. Um exemplo do primeiro é que *alguns apóstolos foram martirizados; assim, São Pedro é um apóstolo; portanto, São Pedro foi martirizado.* O consequente é verdadeiro, mas a consequência é falsa ou ilegítima; pois do fato de *alguns* apóstolos terem sido martirizados, não se segue legitimamente que São Pedro o tenha sido.
2º Assim como o juízo, embora pressuponha e envolva a comparação de dois extremos, é, no entanto, em si mesmo, um simples ato do entendimento, assim também, embora o raciocínio envolva uma pluralidade de juízos, considerado, contudo, formalmente, isto é,

na medida em que envolve a dedução de um juízo a partir de outros, o que constitui o caráter distintivo [87] do raciocínio, é um ato simplíssimo do entendimento. Isso não significa que o conhecimento adquirido por meio do raciocínio não seja chamado *discursivo,* e também *científico,* na medida em que a ciência é um conhecimento adquirido por meio de demonstrações, que pertencem ao raciocínio.

3. O fundamento ou *princípio* sobre o qual se baseia o raciocínio afirmativo é o seguinte: *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.* O princípio da negativa é: *Quorum unum est idem alicui tertio, et aliud non est idem, ea non sunt idem inter se.* Assim, neste raciocínio: *toda substância que pensa é espiritual; assim, a alma racional é uma substância que pensa: portanto, é espiritual:* na medida em que a identidade ou conveniência da espiritualidade e da alma é afirmada na conclusão, porque nas premissas foi estabelecida a conveniência das duas com uma terceira parte, isto é, com a *substância que pensa.*

Existem outros dois primeiros princípios que também servem de fundamento ao raciocínio, a saber: *Quod dicitur de omni, dicitur de quolibet sub e o contenido. Quod negatur de omni, negatur de quolibet sub e o conteúdo.* Estes dois princípios são fundamentalmente consistentes com os dois primeiros, exceto que estes últimos não se aplicam a raciocínios que consistem apenas em termos singulares.

4. O raciocínio afirmativo é aquele cuja conclusão é um juízo afirmativo; assim como uma conclusão negativa também o torna um raciocínio. Deve-se notar que a diferença entre esses dois tipos de raciocínio se relaciona mais ao objeto do que ao próprio entendimento; pois todo raciocínio, seja afirmativo ou negativo, é um ato positivo do entendimento.

Artigo II
Da argumentação e seus tipos

Do que foi dito no artigo anterior, conclui-se que a argumentação *é uma frase expressiva de raciocínio, na qual* [88] *uma proposição é inferida de outras com as quais está conectada.* A proposição que deve ser inferida ou estabelecida por meio da argumentação é geralmente chamada *de questão, tese, proposição;* se for considerada como já deduzida daqueles que servem como seus antecedentes, é chamada *de conclusão* ou *consequente.* As proposições das quais se deduz por meio da argumentação são chamadas de *premissas.*

Considerada em geral, a argumentação está sujeita a estas três regras: 1. *De uma coisa verdadeira, uma coisa falsa nunca é legitimamente inferida.* 2. *De uma coisa falsa, uma coisa verdadeira pode ser acidentalmente inferida,* como se disséssemos: *Todos os apóstolos pregaram em Roma; então São Pedro pregou em Roma.* 3. *O antecedente como tal deve ser mais claro ou mais conhecido do que o consequente;* caso contrário, não chegaríamos a conhecer a verdade ou falsidade deste último em virtude de sua relação ou conexão com as premissas. Além do silogismo, a forma mais perfeita e científica de

argumentação, que discutiremos, portanto, separadamente, os principais tipos de argumentação são os seguintes:

a) *Indução, isto é, o argumento no qual algo universal é deduzido de uma enumeração conveniente de particulares ou inferiores.* Para ser legítima e a conclusão absolutamente certa, deve estar sujeita a duas regras ou condições: 1. que a enumeração das partes ou inferiores seja completa; 2. que nada mais seja predicado do todo do que foi predicado de cada uma das partes inferiores.

Do que foi dito pode-se inferir: 1º que as induções que procedem dos indivíduos para as espécies quase nunca produzem certeza *por si mesmas, porque são dificilmente completas,* exceto em certos casos, isto é, com respeito às espécies que têm poucos indivíduos; 2º que a pretensão de certos filósofos que afirmam com Bacon que a indução é o instrumento próprio e quase único para adquirir as ciências é antifilosófica e contrária à razão e à experiência. Eu disse "*por si mesmos";* pois se a indução for acompanhada e reforçada pela *analogia,* então ela às vezes será capaz de determinar [89] certo assentimento, mesmo que a enumeração não seja completa. Observando em todos os animais a existência de certas operações que têm uma analogia ou semelhança com algumas do homem, e sabendo, além disso, que no homem elas procedem da alma racional, posso legitimamente deduzir que nos animais há uma alma inferior à racional, que é o princípio interno dessas operações vitais. Da mesma forma, se observo que *esta* planta curou *esta* doença, posso legitimamente inferir, adicionando analogia à indução, que outra planta da mesma espécie, embora numericamente diferente, curará esta doença, ou outra que tenha afinidade com a primeira.

b) Um *entimema é um silogismo em que uma das premissas é silenciosa, mas é compreendida.* Sua natureza e condições são as mesmas de um silogismo. É necessário apenas notar que às vezes a premissa menor é silenciosa, como neste caso: "Todos os homens são racionais: logo, Pedro é racional". Outras vezes, a premissa maior é silenciosa, como neste caso: "Eu penso: logo, eu existo" (1).

{(1) Nosso espírito gosta do entimema pela vivacidade e concisão que ele envolve: é sem dúvida por isso que Aristóteles o chamou de silogismo do orador.}.

c) *Sorites,* que os escolásticos também chamavam de *ratiocinium acervale,* é *aquele argumento no qual, de várias proposições colocadas em uma certa ordem, se deduz a adequação ou repugnância do sujeito da primeira com o predicado da última. Sorites* é uma coleção de *entimemas,* e nele as proposições são ordenadas de tal maneira que o predicado da primeira serve como sujeito da segunda, o desta para a terceira, e assim sucessivamente até que na conclusão o sujeito da primeira proposição seja unido ou comparado com o predicado da última, como pode ser visto neste exemplo: *a virtude é um grande bem: o que é um bem aperfeiçoa o homem: o que aperfeiçoa o homem deve ser desejado: portanto, a virtude deve ser desejada.* Este argumento [90] será falso, 1º se alguma proposição falsa estiver misturada às outras verdadeiras; 2º se todas as proposições forem negativas, porque nada pode ser legitimamente inferido destas, como veremos ao falar do silogismo.

d) *Epicherema* também é um silogismo verdadeiro, do qual difere apenas por, antes de tirar a conclusão, provar ambas ou uma das premissas. Exemplo: "Aquele que é agitado por preocupações e remorsos não é feliz; *pois a felicidade exclui a ansiedade e o remorso;* de modo que aquele que segue o impulso das paixões é agitado por preocupações e remorsos; portanto, etc."
e) *Dilema é um argumento que consiste em uma premissa disjuntiva e duas condicionais relacionadas à conclusão a ser tirada,* como pode ser visto naquele geralmente argumentado contra os céticos: *Aut scis le nihil scire, aut nescis: si nescis jam non potest hoc afirmare: si scis le nihil scire, ergo aliquid seitur.* Um dilema é mais apropriado para refutar opiniões ou erros do que para estabelecer ou demonstrar verdades científicas. Este argumento será defeituoso: 1º se a disjuntiva for falsa, porque há um meio termo entre os extremos que ela contém (1); 2º se de um destes deduzirmos o que realmente não podemos inferir, ou o que é o mesmo, se um dos condicionais for falso; 3º se os dois extremos puderem ser torcidos contra quem os apresenta.
{(1) Normalmente, a premissa disjuntiva tem apenas dois extremos, daí o nome *dilema;* mas se tiver três extremos, será chamado *de trilema,* se quatro, *de tetralema* e, se houver um número maior, *de polilema.* }
f) Um *polissilogismo,* como o próprio nome indica, *é um argumento composto por dois ou mais silogismos, tomando a conclusão do anterior como premissa do seguinte.* Exemplo: *o que é substância simples e espiritual não está sujeito à corrupção; a alma racional é substância simples e espiritual: portanto* [91] *não está sujeita à corrupção: o que não está sujeito à corrupção é imortal; portanto, a alma racional é imortal.*

Artigo II
do Silogismo

Para prosseguir com a devida clareza, trataremos primeiro da natureza e divisão do silogismo e, depois, de suas regras e leis.

I. Natureza e divisão do silogismo

Um silogismo é um *argumento no qual os dois extremos ou termos de uma proposição são comparados com um terceiro, a fim de deduzir deste a sua relação, isto é, a conveniência ou repugnância que existe entre eles.* De acordo com os princípios acima mencionados de toda argumentação, e especialmente do silogismo, na medida em que reconhecemos que há identidade ou repugnância entre dois conceitos, é assim que descobrimos que eles concordam ou não com um terceiro conceito. Daí a necessidade de comparar os termos de uma proposição entre os quais não descobrimos, à primeira vista, conveniência ou repugnância, com um terceiro termo que serve como meio para essa descoberta. Por exemplo, se ao ouvir esta proposição: *a alma humana é imortal,* eu não descobrir a conexão que existe entre o sujeito e o predicado, procurarei algum conceito com o qual os

dois conceitos significados por eles evidentemente concordem, e a partir disso inferirei legitimamente a sua conveniência ou identidade, de acordo com o princípio *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Este conceito poderia ser neste caso o de *substância espiritual* nesta forma: o que é *substância espiritual* é imortal; é assim que a alma humana é *substância espiritual:* portanto, éimortal; onde reconheço e deduzo a conveniência da imortalidade para a alma racional, [92] em virtude da conveniência desses dois conceitos com o da *substância espiritual.* Do que foi dito, segue-se que um silogismo deve consistir em apenas três termos, a saber: 1º o predicado da proposição proposta, isto é, a conclusão que deve ser inferida ou conhecida por meio do raciocínio, e este é chamado de *extremo maior, majus extremum;* 2º o sujeito da proposição ou conclusão, que é chamado de *extremo menor, minus extremum;* 3º o termo com o qual os dois termos indicados são comparados nas premissas e que, portanto, é chamado de *meio termo.*
Disto segue-se que um silogismo consiste em apenas três proposições: a *maior,* isto é, a premissa na qual o *majus extremum* é comparado com o meio termo; a *menor,* na qual o *minus extremum* é comparado com o meio termo; e a *conclusão* , na qual os dois extremos são comparados. As proposições constituem a *matéria próxima* do silogismo, e os termos sua *matéria remota.*
Além do tema, deve-se distinguir a *forma de um silogismo,* que consiste no arranjo apropriado de termos e proposições. Essa forma compreende, por um lado, a combinação dos extremos com o meio, combinação que constitui a *figura* do silogismo; e, por outro, o arranjo específico das proposições, conforme sejam universais ou particulares, afirmativas ou negativas: esse arranjo ou posicionamento específico das proposições é chamado *de modo* do silogismo. Disto surgem várias divisões do silogismo. Com base no *tema* , ele se divide em demonstrativo, provável e sofístico. Com base na *forma,* ele se divide em *informe,* que carece do arranjo ordenado ou dialético do tema, e *formado,* que possui esse arranjo. Estes últimos podem ser divididos em: 1º *simples,* constituído por três proposições simples; e *2º composto* , contendo uma ou mais proposições compostas. Os principais tipos de silogismo composto são:
a) O *condicional,* que contém uma premissa condicional, por exemplo: Se Deus é justo, ele pune os pecadores; então Deus é justo: portanto, ele pune os pecadores. Conclui [93] bem: 1. da afirmação do antecedente, a afirmação do consequente; 2. da negação do consequente, a negação do antecedente, mas não vice-versa.
b) Uma *disjuntiva* é aquela que contém uma premissa disjuntiva. Ela não conclui bem: 1º se um meio termo é dado entre os extremos da disjuntiva; 2º se a afirmação de um extremo é inferida da negação do outro, com a disjuntiva contendo três ou mais extremos, como neste exemplo: *esta substância pensante é uma alma racional, ou um anjo, ou Deus; portanto, não é um anjo: portanto, é Deus.* Para que a conclusão seja legítima, seria necessário negar dois extremos da disjuntiva em menor grau. Quando os extremos são dois e não há meio termo entre eles, o silogismo disjuntivo conclui ou da negação de um para a afirmação do outro, ou da afirmação de um para a negação do outro.

c) *Copulativo* é o silogismo que contém uma premissa copulativa, como a seguinte: *ninguém pode servir a Deus e às riquezas: o avarento serve às riquezas: portanto, não serve a Deus.* Ele tem esta regra: se na parte menor uma parte da maior é verdadeiramente afirmada, na conclusão a outra pode ser legitimamente negada, como acontece no exemplo proposto; mas da negação de um extremo não é legítimo inferir a afirmação do outro. Se no exemplo proposto fosse dito: é assim que Pedro não serve às riquezas: portanto, serve a Deus, a conclusão seria falsa e ilegítima.

2. Um silogismo é considerado *direto* quando conclui de acordo com a ordem natural dos termos e proposições, como no exemplo dado no início. Um silogismo *indireto* é aquele cuja conclusão é verdadeira e legítima, mas em que a ordem natural dos termos é invertida pela mudança do predicado para o sujeito, por exemplo: *Toda alma racional é imortal; portanto, nenhum anjo é uma alma racional; portanto, algo imortal não é um anjo.* A conclusão direta seria: *portanto, algum anjo não é imortal.*

3. Em razão da combinação dos extremos com o meio nas premissas, ele é dividido em um silogismo da *primeira figura,* em que o meio é o sujeito na maior e o predicado [94] na menor; um silogismo da *segunda figura,* em que o meio é o predicado em ambas as premissas; e um silogismo da *terceira figura,* em que o meio é o sujeito na maior e na menor. Essas combinações são indicadas pelo seguinte verso: *Sub. prae, prima; sed altera bis prae; tertia, bis sub.* Alguns adicionam uma *quarta figura,* em que o meio é o predicado na maior e o sujeito na menor, como neste exemplo: *todo homem é vivo; todo homem vivo é substância: portanto, alguma substância é homem.* Mas esta figura é facilmente reduzida à primeira, que é mais natural, simplesmente mudando a colocação das duas premissas. Quanto aos *modos* do silogismo, eles são muito numerosos, considerando as diversas combinações possíveis de proposições, conforme sejam universais ou particulares, afirmativas ou negativas. A tabela a seguir dá uma ideia dessas combinações, tendo em mente que cada vogal representa uma classe de proposição. [95]

aaa =	aia +	eaa +	eia +	iaa +	iia +	oaa +	oia +
aae -	aie -	eae =	eie +	iae -	iie +	oae +	oie +
aai =	aii =	eai +	eii +	iai =	iii +	oai +	oii +
aao -	aio -	eao =	eio =	iao -	iio +	oao =	oio +
aea +	aoa +	eea +	eoa +	iea +	ioa +	oea +	ooa +
aee =	aoe +	eee +	eoe +	iee +	ioe +	oee +	ooe +
aei +	aoi +	eei +	eoi +	iei +	ioi +	oei +	ooi +
aeo +	aoo =	eeo ×	eoo ×	ieo :::	ioo ×	oeo ×	ooo ×

Entretanto, na maioria desses aspectos, a conclusão é ilegítima, porque não adere às leis do silogismo legítimo e, portanto, há necessidade de conhecer essas leis.

II. Das regras do silogismo

As regras ou leis propostas por Aristóteles, a quem devemos considerar como o inventor do silogismo (1), para discernir o legítimo do ilegítimo, estão contidas nos seguintes versos:

15. 1º *Terminus deste triplex: medius, majorque, minorque.*
2º *Latius hos, quam praemissae, conclusio non vult.*
3º *Aut simet aut iterum medius generaliter isto.*
4º *Nequaquam médio capiat conclusio fas est.*
5º *Ambae afirmantes nequeunt generare negantem.*
6º *Pejorem sempre sequitur conclusio partem.*
7º *Ultraque si praemissa neget nihil inde sequetur.*
8º *Nihil sequitur gemini ex particularibus unqueam.*

{(1) "Aristóteles", diz Blainville com razão, "foi o primeiro a analisar o pensamento humano em seus mínimos detalhes, a apontar seus menores movimentos e a formular suas leis: o silogismo, do qual ele é o criador, nada mais é do que o curso natural do pensamento humano analisado. Mostraremos que o indiano Gotama nunca o conheceu, nem mesmo sabia o que é lógica rigorosa: além disso, ele viveu setecentos ou oitocentos anos depois de Aristóteles. Ao Estagirita, portanto, pertence toda a glória, e pode-se até dizer que depois dele a lógica não deu um único passo adiante em seu desenvolvimento fundamental." *Histoire des scienc.,* vol. I, p. 204.
Isso pode ser dito em justa defesa de Aristóteles, de quem alguns críticos tentaram roubar a glória da invenção do silogismo, atribuindo-a ao filósofo indiano Gotama.}

Resultam as seguintes oito regras de silogismo, que explicaremos brevemente. [96]

1º *O silogismo deve ser constituído apenas por três termos.*

Se o silogismo consiste em mais de um termo, os dois extremos não serão comparados com o mesmo termo médio para determinar sua conveniência ou oposição entre si, o que é precisamente a essência e a natureza do silogismo, como uma forma determinada e perfeita de argumentação, como é evidente a partir de sua própria definição. Exemplo: *todo anjo é um espírito; assim, todo metal é uma substância; portanto, toda substância é espírito.* Mesmo que as premissas sejam verdadeiras em si mesmas, a conclusão é falsa e ilegítima, porque seus extremos não são comparados com um termo médio, mas com dois, resultando em quatro termos no silogismo: *anjo, espírito, substância, metal.*

Esta regra não é apenas a mais importante e fundamental, mas também a *única* em certo sentido; pois, na realidade, todo silogismo ilegítimo o é porque os dois extremos não são comparados com o meio no mesmo sentido ou do mesmo ponto de vista; de modo que silogismos que violam qualquer uma das outras regras concluem incorretamente ou são defeituosos porque envolvem quatro termos, pelo menos em significado, se não na substância das palavras. Assim, no fundo, as outras leis e regras do silogismo são aplicações desta primeira.

2. *Nenhum termo deve ter uma suposição ou significado mais universal na conclusão do que nas premissas.* A razão é que os dois extremos ou termos da conclusão devem ser comparados entre si da mesma forma que nas premissas foram comparados com o meio, pois, de outra forma, o silogismo consistirá em quatro termos quanto ao sentido. Exemplo: *todo corpo é substância; nenhum anjo é corpo: portanto, nenhum anjo é substância.* Embora os termos materiais deste silogismo sejam apenas três, quanto ao sentido ou significação são quatro; pois a *substância,* como predicado da afirmativa que está na maior, supõe disjuntivamente, isto é, é tomada para *algumas* substâncias; mas não na conclusão, onde, como predicado da negativa, supõe distributivamente, isto é, para todas [97] as substâncias, de acordo com o que dissemos sobre a suposição .

3. *O meio deve ter suposição distributiva em uma das premissas.* Porque se em uma premissa ele é tomado por uma parte de seus significados, e na outra premissa por outra parte determinada ou indeterminada das coisas significadas, o resultado será um silogismo composto de quatro termos quanto ao sentido. Exemplo: *todo homem é substância; todo metal é substância; portanto, todo metal é homem.* Não conclui, porque o meio, que é *substância,* sendo como é predicado da afirmativa em ambas as premissas, supõe disjuntivamente, isto é, por parte das coisas significadas e não por todas.

Esta regra não se aplica aos silogismos expositivos , em que o meio é um termo singular; porque, pelo simples fato de ser singular, não pode significar coisas diferentes nas duas premissas.

4. *O meio não deve entrar na conclusão.* A razão é óbvia, visto que o meio serve para reconhecer a relação entre os dois extremos que entram na conclusão, o que é verificado comparando cada um dos dois extremos nas premissas com o meio.

5. *De duas premissas afirmativas, não se pode inferir uma conclusão negativa.* Premissas afirmativas estabelecem a identidade dos dois extremos com o meio; portanto, tirar uma conclusão negativa seria equivalente a inferir a repugnância entre duas coisas a partir de sua identidade com uma terceira, invertendo assim o primeiro princípio: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.*

6. *Se alguma das premissas for negativa, a conclusão também deve ser negativa; e se alguma delas for particular, a conclusão também deve ser particular* (1). A razão para a primeira parte é clara; porque se uma das premissas for negativa, um dos [98] extremos não concorda com o meio e, consequentemente, os dois extremos também não podem concordar, como seria o caso para a conclusão ser afirmativa.

{(1) Eis o que significa o versículo: *Pejorem semper sequitur* [98] *conclusio partem;* porque o negativo em relação ao afirmativo, e o particular em relação ao universal, são piores ou inferiores na linguagem lógica.}

A razão para a outra parte é a seguinte: se a conclusão é universalmente negativa, ela distribui ambos os extremos, dos quais pelo menos um deve ter sido deixado sem distribuição nas premissas; porque se a premissa particular é afirmativa, ela não distribui nenhum dos três termos do silogismo, e na outra, mesmo supondo que seja universalmente negativa, não se pode distribuir mais de um dos extremos e o meio, sob pena de violar a terceira regra. Se a premissa particular é negativa, então a outra deve ser afirmativa, e nenhuma pode ser negativa, como veremos mais tarde: portanto, entre as

duas premissas, elas não podem distribuir mais de um dos extremos e o meio, e consequentemente não há espaço para a distribuição dos dois extremos que a conclusão universalmente negativa acarreta. Se a conclusão for universalmente afirmativa, ela pressupõe duas premissas afirmativas, e se uma destas for particular, somente o termo que é sujeito do universal pode ser distribuído nas premissas, lugar que deve ser ocupado pelo meio para não violar a terceira regra: então, como nenhum dos extremos foi distribuído nas premissas, a conclusão afirmativa deve ser particular, de modo que os extremos que nas premissas tinham apenas um significado disjuntivo não tenham um significado distributivo na conclusão: caso contrário, quatro termos *quoad sensum resultarão no silogismo.*

7. *Nada pode ser legitimamente inferido de duas premissas negativas.* De fato, do fato de o termo A e o termo B não concordarem com um terceiro, não se segue que concordem ou que sejam contrários entre si. [99]

8. *Nada pode ser legitimamente inferido de duas premissas particulares.* Se ambas as premissas particulares forem afirmativas, elas não distribuem nenhum dos três termos, nem, consequentemente, o meio, como exigido pela terceira regra. Se ambas forem negativas, elas violam a sétima regra. Se uma for afirmativa e a outra negativa, o meio só pode ser distribuído no predicado da negativa; e como, de acordo com a sexta regra, a conclusão deve ser negativa, o *majus extremum* será distribuído nela sem ter sido distribuído nas premissas, o que é contrário à segunda regra.

Quando essas leis ou regras do silogismo são aplicadas, há apenas quatorze modos úteis nas três figuras, a saber: quatro correspondentes ao primeiro, que geralmente são designados pelas palavras *Barbara, Celarent, Darii, Ferio;* quatro correspondentes ao segundo, designados pelas palavras *Cesare, Camestres, Festino, Baroco;* e seis pertencentes ao terceiro, designados pelas palavras *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison* (1).

{(1) Para fixar esses modos úteis na memória, os antigos compuseram alguns versos compostos a partir das palavras citadas, adicionando outros cinco que indicam silogismos indiretos do primeiro. Assim, resultaram os seguintes versos famosos:

1º *Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.*
2º *Cesare, Camestres, Festino, Baroco.*
3º *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

Nos modos indiretos que têm mais de três vogais, apenas as três primeiras são levadas em consideração.}

As vogais nessas palavras indicam a natureza e a ordem das orações que constituem os modos úteis de cada figura. Forneceremos um exemplo em cada figura e outro das expressões indiretas da primeira.

Bar Todo animal é substância
Todo homem é animal
ra Portanto todo homem é substância. [100]
Ce Nenhum cavalo é racional
sa Todo homem é racional
re Portanto nenhum homem é um cavalo.

Do Todo metal é corpo
Rap Todo metal é substância
ti Então alguma substância é corpo.
Ba Toda pedra é uma
substância
ra. Todo mármore é uma
pedra
li. Portanto, alguma substância é mármore.

Lógicos, especialmente os antigos, frequentemente abordam aqui a *redução* de silogismos. Omitimos este assunto devido ao seu uso prático limitado e, portanto, apenas apontaremos algumas ideias que os professores podem desenvolver se considerarem apropriado.
Existem dois tipos de redução: uma *direta,* também chamada *ostensiva,* e a outra indireta, ou *ad impossibilite.* A primeira é a *reversão ou conversão do silogismo imperfeito em um perfeito.* Todos os silogismos indiretos são chamados de silogismos imperfeitos, assim como os silogismos úteis ou diretos da segunda e terceira figuras, todos os quais podem ser reduzidos a um silogismo da primeira figura, variando a localização e a ordem das premissas. As exceções são os *modos Barroco* e Bocardo, que não admitem essa redução.
A redução indireta *,* ou *ad impossibile,* ocorre quando se toma a contradição da consequência legítima negada e a combina com uma das premissas concedidas, de modo que desta e daquela resulte uma consequência ou conclusão que contradiz a outra premissa concedida antes. [101]

Artigo IV
Da demonstração ou silogismo demonstrativo
I. Noção e divisão da demonstração

Um silogismo *demonstrativo* é aquele que, além de sua forma legítima *, consiste em premissas necessárias e evidentemente verdadeiras;* assim, qualquer silogismo no qual suas leis ou regras são aplicadas a premissas certas e evidentes constitui uma *demonstração verdadeira.*
As premissas de uma demonstração podem ser-nos conhecidas de duas maneiras: 1.º *per se et imediato,* como é o caso dos primeiros princípios, isto é, aquelas proposições em que basta conhecer o significado óbvio dos termos para perceber a sua conexão ou repugnância. Por esta razão, são chamadas proposições *per se notae, dignidades, axiomas, princípios indomáveis;* porque, de facto, não são suscetíveis de demonstração propriamente dita, nem dela necessitam, por causa da evidência imediata que obriga o entendimento a assentir com elas, como quando nos dizem que *o todo é maior do que a parte; é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo;* e outras coisas

semelhantes. 2.º Uma proposição pode ser-nos conhecida com certeza e evidência *ex aliis,* isto é, em virtude da sua conexão necessária e evidente com outras proposições que nos são conhecidas *per se,* ou por evidência imediata.
Disto se segue: 1. Que em toda demonstração é necessário chegar, em última análise, a uma ou mais proposições autoevidentes, que servem de base e fundamento de toda a demonstração e contêm a razão suficiente para a certeza que acompanha toda demonstração verdadeira; porque, como diz São Tomás, *a certeza da ciência procede dos primeiros princípios.* 2. Segue-se que o fundamento da demonstração é indemonstrável, pois se supusermos que tudo [102] é demonstrável, seria necessário proceder *in infinitum,* e toda demonstração se tornaria impossível.
Além das premissas, a demonstração pressupõe alguma noção do sujeito e do predicado da proposição que está sendo demonstrada. Quanto ao sujeito, deve-se saber *se ele existe, e sim,* porque nada, como tal, é investigado. Quanto ao predicado, sua existência nem sempre é pressuposta, visto que às vezes a investigação ou inquisição recai sobre ele; mas pelo menos deve-se ter alguma noção, real, embora imperfeita, dele, ou pelo menos nominal, determinando de antemão o que se quer dizer com o nome. Essas noções imperfeitas do sujeito e do predicado da proposição que está sendo demonstrada, e o conhecimento das premissas, foram chamadas pelos escolásticos *de praecognita* ou *praenotiones* da demonstração. A demonstração pode ser dividida
a) *Simples* e *composto.* Um silogismo simples consiste em um único silogismo, cujas premissas são autoevidentes. Um silogismo composto consiste em vários silogismos interligados, e também em um em que uma das premissas é uma proposição composta, ou inclui e pressupõe outro silogismo com premissas mais imediatas e evidentes, por exemplo, "O que é nutrido precisa de alimento; assim, uma planta é nutrida; portanto, precisa de alimento". A premissa menor não é primeira ou imediata, mas sim outro silogismo que está envolto e pressuposto, a saber, "o que vive é nutrido; uma planta vive; portanto, etc." Ou seja, esta demonstração, embora simples em termos de termos, é composta na realidade ou em termos de significado, porque inclui implicitamente dois silogismos.
b) *Direta* e *indireta.* A primeira consiste em premissas que contêm a causa ou razão suficiente para o que se afirma ou nega na conclusão, como se eu dissesse: "o que pensa, vive; assim pensa a alma racional: logo, vive". A segunda manifesta a verdade da tese que se está demonstrando, destacando o absurdo ou inconveniente que resultaria do contrário, por exemplo: *se Deus não fosse eterno* [103], *não teria existido sempre: portanto, teria recebido o ser de alguma causa: portanto, seria um ser produzido por outro, e consequentemente, uma criatura.* A primeira também se chama *ostensiva* e *apodítica;* a segunda, *ab impossibili, ex absurdis, apagógica:* esta tem grande força para refutar os adversários, e se baseia naquela lei das contradições: *duae contradictoriae nequeunt esse simul verae aut simul falsae.* Contudo, a primeira é mais perfeita que a segunda na ordem científica; Porque demonstra, sim, que tal proposição não pode ser falsa ou verdadeira,

mas não indica a razão, *como* e *por que* ela é falsa ou verdadeira, como se verifica na demonstração direta ou ostensiva.
c) Na demonstração *a priori* e *na demonstração a posteriori.* Na primeira, as premissas são tomadas como meios daquilo que, na realidade ou segundo a nossa maneira de conceber, é a causa ou razão do que está sendo demonstrado. Isso ocorre quando o efeito é demonstrado pela causa, ou propriedades e atributos por meio da essência, como pode ser visto neste exemplo: "O que é certo é passível de ciência; o homem é certo: portanto, ele é passível de ciência."
Na demonstração a *posteriori* , a causa é manifestada ou demonstrada pelo efeito, seja um efeito real distinto da causa, seja um efeito segundo o nosso modo de concepção: assim, concebemos os atributos como emanações da essência, ou um atributo como fundamento e razão suficiente de outro. Temos um exemplo do primeiro quando demonstramos a existência de Deus pela existência do mundo, que é seu efeito, verdadeiramente distinto de Deus, sua causa. Do segundo, quando provamos que o homem é inteligente e livre porque é capaz de progresso ou imperfeição, ou quando demonstramos que Deus é imutável porque é eterno; pois, embora em Deus a eternidade e a imutabilidade sejam uma e a mesma coisa, concebemos, no entanto, a imutabilidade como a razão e o fundamento da eternidade.
d) Quando, na demonstração *a priori,* o efeito é demonstrado por sua causa imediata, então se chama demonstração *propter quid.* Se o efeito é demonstrado por meio de [104] causas remotas ou inadequadas, então se chama demonstração *quia* na linguagem dos Escolásticos, nome que também corresponde à demonstração *a posteriori.*

II. Regras e efeitos da manifestação

Para não nos desviarmos na ordem das manifestações, e podermos julgar e reconhecer a sua existência e até a sua possibilidade, convém ter em mente as seguintes regras:
1. *A coisa a ser demonstrada deve ser de tal natureza que não seja superior à nossa razão nem esteja além da nossa engenhosidade e conhecimento.* Qualquer um que tente demonstrar os mistérios da fé católica, que são superiores à razão humana e, portanto, não podem ser demonstrados *quoad nos* pela única força da razão, seria culpado de violar a primeira parte da regra. Qualquer um que, completamente ignorante de uma ciência, tente demonstrar as verdades mais difíceis que ela contém seria culpado de violar a segunda parte; e o mesmo aconteceria com qualquer um que tentasse demonstrar algo pertencente a uma ciência desconhecida para o sujeito, como se alguém estivesse tentando fazer demonstrações algébricas sem saber aritmética.
2. *O objeto a ser demonstrado deve ser apresentado com total clareza e lucidez.* Para tanto, é importante explicar e definir os termos, bem como apresentar as noções ou definições necessárias para estabelecer o significado e as condições da proposição a ser demonstrada.

3. *Em toda demonstração é necessário usar premissas certas e evidentes.* Isso não significa que todas as premissas que entram em uma demonstração, quando ela consiste em vários silogismos, devam ser evidentes em si mesmas, mas que uma ou mais das proposições, e especialmente as primeiras, devem ser certas e evidentes com evidência imediata, e as outras que não o são devem ter uma conexão necessária com as primeiras; pois uma proposição se torna [105] certa e evidente, embora não em si mesma, a partir do momento em que vemos que ela tem uma conexão necessária com outra que é certa ou está contida nela.

Entretanto, é preciso ter em mente que para uma demonstração ser rigorosa, todas as premissas devem ser verdadeiras, sendo suficiente que apenas uma seja provável ou falsa para que não haja demonstração verdadeira.

Note também que na *demonstração ad hominem,* não é necessário que as premissas sejam realmente verdadeiras, mas basta que, ao contrário, você as admita como tal.

Efeito de demonstração.

a) O efeito próprio da demonstração é *a ciência,* que nada mais é do que o conhecimento adquirido por meio da demonstração: *cognitio per demonstratio – tionem acquisita.* De fato, conhecer cientificamente é conhecer as coisas por suas causas, isto é, saber *por que* algo é como é, o que se obtém por meio de demonstrações, especialmente se forem *a priori* e *propter quid.*

b) Tomando a ciência não como ato, como a tomamos na definição indicada, mas como *hábito,* isto é, como conjunto de verdades demonstradas, conservadas no entendimento, ela pode ser dividida em *especulativa,* que é aquela que não se dirige a nenhum outro fim senão o de conhecer a verdade sobre certos objetos; e *prática,* quando o conhecimento que ela compreende se ordena à direção e ao exercício de ações internas ou externas, morais ou mecânicas, como se verifica nos conhecimentos pertencentes à ética ou à mecânica.

c) Se uma ciência é subordinada a outra em termos de objeto e princípios, como a óptica é à geometria, ela é chamada de *ciência subalterna;* e aquela à qual ela é subordinada é uma *ciência subalterna.*

d) A ciência habitual pode ser tomada *estritamente,* isto é, como a coleção de verdades demonstradas relacionadas a algum objeto ou matéria; e pode ser tomada em um sentido mais amplo, *latius,* abrangendo não apenas as verdades devidamente demonstradas, mas também as prováveis, e até mesmo hipóteses mais ou menos bem fundamentadas relacionadas ao objeto dessa ciência. [106]

Corolários

1. *Portanto, demonstrações verdadeiras são menos frequentes nas ciências do que comumente se acredita.* Porque há poucas demonstrações, especialmente se forem longas, cujas premissas sejam todas verdadeiras e evidentes.

2º *Então o assentimento às premissas é como a causa e a razão suficiente para o assentimento à conclusão.*

3. *Então, no caso de uma demonstração verdadeira, pode-se dizer que o assentimento à conclusão é necessário com necessidade hipotética.* A razão é que o intelecto humano não pode deixar de assentir à verdade a partir do momento em que ela se torna evidente, como se observa nos primeiros princípios, aos quais assente irresistivelmente assim que lhe é apresentada. Sendo, portanto, necessário na demonstração que a conclusão esteja evidentemente contida e conectada com as premissas, se o assentimento a estas for pressuposto, o assentimento à conclusão já é necessário, desde que o pensamento não se desvie delas, isto é, com *necessidade hipotética.* Por esta razão, São Tomás escreve: "Naturalmente, o intelecto deve necessariamente ser conferido aos princípios, e a conclusão deve necessariamente ser conferida às premissas."

Artigo V
Do silogismo provável

Assim como a demonstração é a causa da ciência, o silogismo provável, que é aquele cujas premissas, todas ou parte delas, não são certas e evidentes, produz *opinião* ou assentimento opinativo. Assim, a opinião passa a ser: *o assentimento do entendimento a algo como verdadeiro, mas com medo do contrário.* Esse assentimento e o medo que o acompanha admitem diferentes graus em relação às razões ou fundamentos que determinam o assentimento, pois quanto maior o peso dessas razões e fundamentos, mais firme e estável será o assentimento resultante, e menor o medo da parte contrária. [107] A opinião, portanto, pode ser concebida como ocupando o espaço ou distância que medeia entre a dúvida e a certeza sobre uma coisa, aproximando-se mais ou menos desses extremos, de acordo com a condição dos fundamentos em que se baseia, de onde surgem os vários graus de probabilidade nas opiniões.

Quando a probabilidade relativa de uma proposição se baseia no testemunho e na autoridade de outros que afirmam sua verdade ou probabilidade, ela é chamada de *probabilidade extrínseca.* Quando, por outro lado, damos assentimento provável a uma proposição em virtude das razões alegadas em seu favor, ou daquelas que descobrimos, diz-se que ela tem *probabilidade intrínseca.* Se ambos os tipos de fundamentos estiverem presentes, haverá *probabilidade mista.* É muito difícil determinar e mensurar os graus de probabilidade, especialmente quando se trata de probabilidade extrínseca; no entanto, mais adiante, apresentaremos algumas regras para facilitar esse discernimento.

Os lógicos frequentemente apontam certos lugares-comuns dos quais, *pelo menos, meios e argumentos prováveis* podem ser extraídos para estabelecer ou provar alguma proposição: e digo *menos prováveis* porque alguns deles podem fornecer meios demonstrativos. Esses lugares-comuns são chamados de lugares-comuns pela razão indicada e podem ser reduzidos a dez, que são:

a) *Causis:* quando o efeito ou algo a ele pertencente é provado por suas causas, sejam elas internas, como as formais e materiais, ou externas, como as eficientes, finais e exemplares.

b) *Ab effectu:* quando a causa de uma coisa ou de algo que lhe pertence é provada pelo seu efeito. Existem alguns axiomas ou princípios que servem de fundamento aos argumentos extraídos destes dois lugares; tais como, entre outros: *se há efeito, há causa. Uma vez estabelecida a causa necessária e total, o efeito é estabelecido. O que é a causa da causa é a causa do que é causado. Uma vez removida a causa, o efeito é removido.* Mas note que, a nosso ver, alguns destes princípios não são nem axiomas,[108] nem mesmo verdadeiros, a menos que sejam tomados num sentido determinado e concreto. Assim, por exemplo, Deus, embora seja a causa da vontade humana, não é a causa do pecado que dela procede, e deste ponto de vista a afirmação não se verifica num sentido universal e absoluto: *quod es causa causae, est causa causati.* Do mesmo modo, ainda que o pai pereça, o filho não perece, nem se verifica consequentemente que *sublata causa tollitur effectus,* axioma que só é verdadeiro: 1º se for entendido no sentido de que a existência do efeito pressupõe necessariamente a preexistência da causa; 2º se se tratar daqueles efeitos que dependem de alguma causa, não só quanto à recepção da existência, mas também quanto à sua conservação.

c) *Um sujeito:* quando algo é provado relativamente às propriedades, ou acidentes, pela condição do sujeito em que existe.

d) *Uma definição:* quando usamos a definição do predicado ou do sujeito para provar sua conexão ou repugnância. Isso deve ser entendido em relação a definições acidentais, ou definições descritivas imperfeitas ou incompletas, porque se estamos lidando com definições essenciais, e até mesmo definições descritivas completas, elas fornecem um meio ou argumento demonstrativo. Existem alguns axiomas relacionados a esse meio, como: *O que é apropriado ao gênero, é apropriado à espécie. Uma vez que o gênero é removido, a espécie é removida. O que é afirmado ou negado na definição é afirmado ou negado no definido. Para quem a definição é apropriada, o definido é apropriado.*

e) *Por divisão:* quando, tomando o todo como meio, provamos algo sobre suas partes, ou inferimos o todo a partir da enumeração de suas partes; ou inferimos alguma parte a partir da exclusão ou negação das outras. Tem como axiomas: *Se o todo existe, a parte existe. Se uma coisa está na parte, ela está no todo. Uma vez que todas as partes de uma coisa são excluídas ou negadas, o todo também é excluído. Uma vez que todas as partes de uma coisa são excluídas ou negadas, o todo também é excluído. Uma vez que as outras partes são excluídas, a consequência vale em relação à única que permanece.*

f) *A contrariis:* quando da afirmação ou negação de um contrário inferimos algo sobre outro, por exemplo: *A virtude é* [109] *digna de louvor: logo, o vício merece censura.* A contrariedade não é aqui entendida em sentido estrito, mas sim em qualquer tipo de oposição.

g) *Ad adjunctis:* quando um argumento é usado para provar algo, a partir da família, lugar, tempo, pessoas ou outras circunstâncias e condições do mesmo.

h) *À símile:* quando usamos semelhança ou analogia para provar algo. *A imoralidade causou a destruição da República Romana: portanto, as nacionalidades que se renderem a ela também perecerão.*

j) *Ab auctoritate:* quando algo é provado pelo depoimento de peritos na matéria. Sem prejuízo do que diremos mais adiante sobre o assunto, a conveniência do uso deste lugar exige que se leve em conta: 1º se o suposto autor é considerado competente na matéria; 2º se ele próprio examinou a coisa, ou se apenas se refere à opinião ou à declaração de outrem; 3º se examinou a questão *ex profeso* e detalhadamente, ou apenas incidental e levianamente; 4º se se deixou levar por preocupações, afeições ou paixões sobre a matéria, que se podem conjecturar levando-se em conta o caráter, a profissão, os costumes, a vida e outras condições do autor.

Corolários

1. *Portanto, a opinião de Genovesi e outros de que a probabilidade é um dos graus de certeza é absurda e insustentável.* Ela inclui *um firme assentimento em seu conceito,* e a probabilidade exclui essa firmeza, e é acompanhada pelo medo de que o lado oposto possa ser verdadeiro.
2. *Portanto, a probabilidade e, consequentemente, as opiniões estão sujeitas a mudanças, se não* em si *, pelo menos* nos quoad nos. A própria experiência nos mostra que o que antes nos parecia mais provável, ou vice-versa, deixa de sê-lo para nós, em virtude de novas razões ou fundamentos que nos são apresentados a favor ou contra. [110]

Escolium

A autoridade, que ocupa o último lugar na Filosofia, ocupa o primeiro e mais importante lugar na Teologia; pois, embora faça uso da razão e das ciências puramente naturais, seu principal assunto são as verdades reveladas, que também servem como primeiros princípios para seus procedimentos racionais e científicos. Nas ciências filosóficas e naturais, cujo objeto e verdades não são superiores à razão humana, o raciocínio, a experiência e a observação são os meios inatos; e, portanto, os referentes para sua constituição, demonstrações e desenvolvimento científico. No entanto, embora nessas ciências a razão deva ser preferida à autoridade, não pouca importância e peso devem ser dados a esta última: 1. porque mentes comuns e medianas não podem compreender a força e o peso das razões alegadas pelos autores; 2. porque, ao lidar com ciências ou assuntos pouco conhecidos por nós, a própria razão exige que levemos em conta as palavras e os julgamentos dos sábios a respeito desses assuntos. Em suma: a autoridade deve ser adiada para a razão nas ciências filosóficas, físicas e naturais, mas, ao mesmo tempo, a razão deve ser combinada com a autoridade, o que às vezes serve para evitar o desvio da imaginação e comunica à razão uma certa sobriedade no julgamento.

Artigo VI
do Silogismo Sofístico

Embora as palavras *sofisma* e *falácia* sejam frequentemente usadas indistintamente pelos lógicos, elas diferem, no entanto, no rigor metafísico; porque este último inclui o espírito ou a intenção de fazer alguém abraçar algo falso, enquanto o sofisma *é um vício da argumentação em virtude do qual conclui falsamente.* [111]

Forma *,* dicção *e coisas* são as três fontes das quais os sofismas podem surgir: *ex forma, ex dictione, ex rebus.* Omitindo aqueles relativos à forma, como incluídos nas regras do silogismo, discutiremos brevemente os restantes.

A) Os principais *ex dictione* de sofismas são:

a) *Equívoco, chamado homonímia* pelos gregos , é o *significado diverso de um mesmo nome.* Essa diversidade de significado pode ocorrer: 1º porque o nome significa várias coisas diferentes, como *cão* em relação ao animal doméstico, e da constelação assim chamada; 2º quando tem dois significados, um próprio e outro metafórico; 3º quando significa uma coisa diretamente e outra indiretamente e em virtude de certa relação com o significado direto, como ocorre na palavra *peccatum,* tomada por São Paulo para significar a hóstia oferecida pelo pecado, quando escreve de Cristo: *Qui non noverat peccatum, pro nobis pecatum fecit.*

b) *A anfibologia* é como um erro na frase inteira, segundo o qual ela pode significar coisas diferentes, embora cada palavra tenha um significado específico. O exemplo citado por Cícero é bem conhecido: *Ajo te AEacida, Romanos vincere posse.*

c) *Sentido composto e dividido,* ou seja, *transição para o sensu composito ad divisum vel e contra.* Exemplo: quem está sentado não pode andar; então Pedro está sentado: portanto, ele não pode andar.

d) Diz-se que um sofisma *é acentuado* quando o significado do termo é alterado pela mudança do acento, como se em uma premissa *occido* fosse longo e em outra curto.

e) O sofisma de *uma figura de linguagem* consiste em tomar uma dicção simples ou composta num sentido diferente daquele em que é anunciada, como quando os judeus entenderam do templo de Jerusalém o que Jesus Cristo disse do seu corpo: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.*

B) Os principais sofismas *ex rebus* ou, como alguns chamam, *do pensamento,* são:

a) *Por acidente:* quando há uma transição do que é acidentalmente apropriado à coisa, ou do que é essencialmente apropriado a ela [112], ou vice-versa, por exemplo: *o homem é uma espécie; assim, Pedro é um homem; portanto, ele é uma espécie.*

b) *A simpliciter ad secundum quid vel e converso:* quando de um predicado que convém ao sujeito *simpliciter* se deduz outro que lhe convém apenas *secundum quid,* ou vice-versa, e também quando se passa do sentido hipotético ao absoluto. Exemplo do primeiro: o etíope é negro: portanto, não é branco quanto aos dentes. Exemplo do segundo: *se o pecador não fizer penitência, perecerá; assim, Pedro é pecador: portanto, perecerá.*

c) *Desconhecimento da lista:* ocorre de duas maneiras: 1º quando são apresentadas como contraditórias coisas que na realidade não o são, p. ex.: *Deus é impassível, logo Cristo sofreu: logo não é Deus;* 2º quando não se prova a tese que deveria ser provada, mas sim outra que lhe é correlata, como se para provar que o calor não é uma realidade objetiva ou

exterior a nós, alguém argumentasse com os cartesianos: "O calor só é sentido pelos corpos dotados de sensibilidade; logo, os corpos quentes não têm sensibilidade: logo, o calor não está nos objetos, mas na alma que o experimenta."
d) *Petição de princípio:* isso pode acontecer de três maneiras: 1º se a tese a ser provada for tomada como meio de prova, mesmo que os termos materiais sejam um pouco modificados; 2º se a proposição que não o é realmente for tomada como *per se notável* ; 3º se outra proposição, tão desconhecida e duvidosa quanto aquela a ser provada com ela, for tomada para provar uma proposição. Se a petição do princípio ocorre pela prova recíproca de duas proposições, como se alguém fosse provar que Platão era discípulo de Sócrates, porque Sócrates era professor de Platão, então é chamado de *círculo vicioso.*
e) *Consecuentis:* ocorre quando se argumenta como se houvesse reciprocidade ou conexão entre coisas que realmente não existem, como quando no silogismo condicional se passa da negação do antecedente à negação do consequente, dizendo: *Se Pedro corre, ele se move; logo, ele não corre; logo, ele não se move.* [113]
f) *Non causae ut causae:* quando se supõe que um efeito provém de uma causa da qual, na verdade, não provém. Exemplo: *alguns padres católicos são imorais: portanto, o catolicismo induz à imoralidade.* Paixões, e não o catolicismo, são a razão pela qual alguns padres têm uma moral frouxa. Esse sofisma, além de ser uma petição de princípio, ocorre com bastante frequência em livros e conversas, como um observador atento reconhecerá.
g) *Interrogationis:* quando várias perguntas diferentes e até contrárias são misturadas e confundidas para deduzir algo falso ou absurdo da resposta a uma das perguntas.

Escolium

Quase todos os sofismas o são porque constituem um silogismo composto de quatro termos, como pode ser facilmente observado na *equivocação, no sentido composto e na divisão, no acidente,* etc. A exceção é a petição de princípio, que contém apenas dois termos. Disto podemos inferir que sofismas, sejam *ex forma,* ex *dictione* ou *ex rebus,* são sofismas na medida em que violam a primeira regra do silogismo, seja por excesso ou por deficiência.

Cap. 3: Livro Um: Lógica Seção Dois: Lógica Especial

escartes, Arnaud, Locke e muitos outros filósofos modernos estenderam a Lógica a tal ponto que incluíram questões relativas à natureza das faculdades da alma, à origem das ideias, à natureza e origem do conhecimento, e outras questões pertinentes à psicologia e à ideologia. Ao contrário, alguns outros filósofos modernos circunscrevem de tal forma os sujeitos e objetos da Lógica que afirmam que ela deveria se preocupar apenas em ensinar as regras gerais do *silogismo puro,* ou seja, abstraído de toda a matéria. Isso equivale a reduzi-la ao que os antigos chamavam de *Lógica Menor,* que é a mesma contida na seção anterior, ou seja, *Lógica Geral.* Partindo desses dois extremos, acreditamos que a Lógica, além das noções gerais e das leis do silogismo contidas na seção anterior, deve lidar com certas questões que têm uma relação mais ou menos imediata com essas noções e leis, e com ênfase especial nos critérios de verdade, certeza, probabilidade, método e outras questões análogas. Portanto, trataremos nesta seção: 1. da própria Lógica; 2. da verdade e seus critérios; 3. da crítica em suas relações com a probabilidade, a opinião e a dúvida; 4. do método. [115]

Capítulo Um
da Lógica

Assim como os atos ou movimentos naturais da mão podem ser subordinados a certas regras, o que dá origem à pintura, à escultura e a outras artes, também os atos naturais e espontâneos da razão humana podem ser subordinados a certas regras e à direção reflexiva da mesma razão (1), em virtude da qual o entendimento realiza a pesquisa e alcança a posse da verdade com certa facilidade e certeza. E essa direção científica e reflexiva dos atos do entendimento em direção à verdade é o que constitui a Lógica, ou melhor, o que se obtém por meio dessa faculdade. [116]

{(1) Esta observação, que contém a razão de ser e a origem filosófica da Lógica, não é nossa, mas de São Tomás, que a expõe nos seguintes termos: «Ratio non solum DIRECTARE potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est; hoc enim est proprium intellective parti, ut in seipsum, et similiter ratio de suo actu ratiocinare potest. Sicut igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo facilitater et ordena hujus actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam est necessaria, quae sit directiva ipsius actus rationes, per quam, scilicet, homo in ipso actu rationes ordenada, et feciliter, "et sine errore procedat: et haec est ars logica, id est, reasones scientia, quae est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. *Pôster.,* lib. Eu, Lec. 1º.

Artigo Um:
A Noção e a Importância da Lógica

Definição.

A lógica, tomada em sentido geral e amplo, no que concerne à sua abrangência tanto na lógica artificial quanto na natural, é a *faculdade de raciocinar corretamente.* Ela pode ser dividida em *natural* e *artificial.* A primeira é a *faculdade ou poder inerente à razão humana de conceber, julgar e raciocinar sobre as coisas,* de modo que se encontra em toda pessoa que tem o uso da razão, mas não no mesmo grau, visto que observamos que alguns pensam e raciocinam naturalmente com maior retidão, perfeição e sagacidade do que outros. A lógica artificial pode ser definida como *um hábito adquirido que nos ensina as leis do raciocínio correto, pelas quais o entendimento é direcionado à posse ou descoberta da verdade.* Ao dizer que a lógica artificial ensina as leis do raciocínio, está implicitamente dizendo que ela também ensina as da percepção e do julgamento, visto que o conhecimento e o uso da primeira pressupõem necessariamente a segunda.
Divisão de Lógica. Alguns tendem a dividir a lógica artificial ou adquirida em *dialética* e *apodíctica,* isto é, em lógica *argumentativa* e lógica demonstrativa . A primeira trata da matéria provável, ou melhor, do silogismo provável em todas as suas relações. A segunda trata do silogismo demonstrativo, isto é, das leis do raciocínio relacionadas à matéria necessária ou às verdades. Em vez de serem consideradas duas espécies de lógica, elas devem ser consideradas como duas partes integrantes desta ciência.
Eles também costumavam dividir a Lógica em *ensino* e *uso,* entendendo o primeiro como o conjunto de leis e instrumentos racionais e dialéticos ensinados na Lógica para raciocinar bem; e o segundo como a aplicação ou uso dessas leis e instrumentos a certos [117] assuntos. É fácil reconhecer aqui que o *ensino* é o único que merece o nome de Lógica, uma vez que o *uso,* como tal, pode ser encontrado na Lógica, bem como em outras ciências.

Fim da Lógica.

Da definição de lógica artificial, pode-se inferir que seu fim próximo é direcionar as operações do entendimento na investigação e aquisição da verdade; seu fim remoto é encontrar e explicar a verdade, porque é para isso que as leis e os instrumentos racionais e científicos do raciocínio correto são direcionados e tendem por sua própria natureza.

Escritório de Lógica.

No entanto, assim como um orador é alguém que fala da maneira mais apropriada para persuadir, mesmo que não consiga persuadir de fato, apesar de a persuasão ser o objetivo do orador, também a *função* do lógico é conhecer e aplicar as leis e os instrumentos apropriados para descobrir e explicar a verdade. Isso é realizado principalmente por meio da definição, divisão e argumentação, que incluem, de maneira mais ou menos direta e imediata, todos os outros preceitos e instrumentos lógicos. A partir disso, a profissão da lógica tem aplicação em toda e qualquer ciência, que usa definições, divisões e raciocínios para chegar a um conhecimento racional e científico de um objeto. Assim, pode-se dizer que a lógica é a *introdução geral às ciências* , e Aristóteles corretamente a chamou de *modus sciendi.*

Importância e utilidade da Lógica.

Do que acabamos de afirmar decorre quanta importância tem a Lógica, já que dela dependem necessariamente as demais ciências.

Vale a pena notar, no entanto, que uma ciência pode ser considerada: 1º *em um estado perfeito,* isto é, na medida em que abrange o conhecimento completo das verdades e conclusões pertinentes a ela, e da conexão e relações que elas têm entre si; 2º *em um estado imperfeito,* na medida em que inclui o conhecimento das verdades e conclusões mais fáceis de uma dada [118] ciência. Se falamos das ciências do primeiro ponto de vista, pode-se bem dizer que a Lógica é necessária para sua aquisição; porque sem ela não é possível fazer demonstrações científicas com certeza, especialmente quando envolvem vários silogismos ou raciocínios de extensões mais ou menos longas, nem é possível resolver essas demonstrações em seus primeiros princípios, adquirindo assim a certeza refletida de seu valor científico. E dito isso, é autoevidente que nem uma nem outra é possível sem o auxílio da Lógica artificial. Contudo, se se trata de ciência *imperfeita* , isto é, do conhecimento das verdades mais fáceis da mesma, a lógica artificial ou adquirida não é absolutamente necessária, sendo suficiente para esse fim a lógica natural, isto é, a luz da razão, principalmente se for acompanhada de um certo grau de cultura e de uma certa sagacidade espontânea, como se observa em muitos homens.

Artigo II
Natureza da Lógica

Observações preliminares.

Os escolásticos costumavam apontar cinco hábitos ou *virtudes* intelectuais em nosso entendimento , que são como outros tantos modos de relacionamento da razão humana com a verdade à qual aspira. Eles os chamavam de cinco hábitos intelectuais:

a) *A inteligência,* que nada mais é do que o *conjunto dos primeiros princípios cuja verdade é percebida pelo nosso entendimento de maneira natural e espontânea.* Santo Tomás às vezes a chama de *intellectus,* e nada mais é do que a aptidão ou facilidade inerente ao nosso entendimento, na medida em que é *uma impressão da luz divina e uma semelhança da verdade incriada,* segundo a profunda expressão do mesmo santo doutor, para conhecer e assentir à verdade necessária, imutável e universal que brilha nos [119] primeiros princípios. Em suma: a inteligência, tomada *subjetivamente,* é a aptidão natural e a facilidade inerente ao entendimento para perceber instantaneamente a verdade dos primeiros princípios e assentir a ela de maneira necessária. Tomada *objetivamente,* podemos dizer que é o conjunto desses mesmos primeiros princípios que são habitualmente preservados na razão (1).

{(1) Tendo em mente este duplo aspecto da inteligência, algumas passagens de Santo Tomás e de outros autores antigos, que oferecem uma variedade de noções sobre este hábito intelectual, são facilmente compreendidas e explicadas.}

Do exposto se deduz: 1. que a *inteligência,* considerada subjetivamente, é um hábito propriamente natural e inato; considerada objetivamente, embora não seja estritamente

inata, porque pressupõe o ato de conhecer pela simples percepção, pode ser chamada de conatural e quase inata, considerando-se que basta que os princípios se apresentem à razão para que sejam por ela conhecidos como verdadeiros; 2. que esse hábito intelectual é o princípio fundamental das ciências; porque a verdade é que em qualquer ciência a evidência e a certeza científicas têm sua origem e recebem sua força dos primeiros princípios; e, por outro lado, toda ciência vem a ser, no fundo, ou a aplicação dos primeiros princípios a fenômenos e fatos particulares, ou o desenvolvimento lógico das verdades virtualmente contidas nos primeiros princípios.

b) *Sabedoria é o conhecimento certo e evidente das coisas por meio de suas causas superiores* ; e por isso os antigos reservavam esse nome para a metafísica e a teologia, devido à sublimidade dos objetos e à superioridade das causas com as quais essas duas ciências lidam. Porque o nome de

c) *A ciência* é reservada ao *conhecimento certo e evidente das coisas por meio de suas* causas inferiores ou menos universais. Assim, todo conhecimento sobre algum [120] objeto adquirido por demonstração legítima pode ser chamado de ciência.

d) *A prudência* é o *hábito que aperfeiçoa o entendimento em relação às ações humanas do ponto de vista da moralidade.* Nos atos humanos, podemos considerar sua bondade ou malícia física e, ao mesmo tempo, a bondade ou malícia moral que necessariamente os acompanha pelo simples fato de serem livres. No ato de pintar, por exemplo, há bondade física, se a pintura for boa artisticamente considerada, e, ao mesmo tempo, pode ser moralmente *má* se for direcionada para um fim maligno. A direção adequada dos atos humanos considerados na ordem moral pertence ao hábito da prudência; mas sua direção na ordem física pertence a

e) *Arte*, que pode ser definida em geral: *certa facilidade adquirida pelo estudo e uso, por meio da qual o entendimento dirige e executa convenientemente obras externas* (1). Assim como a prudência tem como objeto principal os atos humanos em suas relações com a liberdade, os fins e a intenção moral, a arte, ao contrário, considera os atos humanos principalmente na medida em que se referem a alguma matéria externa. Os escolásticos costumavam indicar essa diferença, definindo prudência: *recta ratio agibilium,* e arte *: recta ratio factibilium.*

{(1) Esta definição refere-se às artes mecânicas e puramente materiais, por assim dizer, uma vez que as artes liberais ou superiores são aqui ignoradas.}

Em vista do exposto, não será difícil determinar a natureza da Lógica e a qual desses hábitos ela pertence.

A
lógica é uma ciência verdadeira, mas tem um pouco de arte nela.

A primeira parte está provada. Por ciência entendemos [121] o conhecimento certo e evidente de algo por suas causas, adquirido por meio de demonstração; assim, a Lógica demonstra com certeza e evidencia várias verdades relativas ao seu objeto; por exemplo: demonstra que a definição essencial deve consistir em gênero e diferença; que o silogismo

deve consistir em três termos; que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras ou falsas, que o termo médio do silogismo deve ser tomado distributivamente em uma das premissas, com outras coisas análogas, reduzindo ou resolvendo essas diferentes demonstrações em princípios de evidência imediata, como os do silogismo, e o princípio da contradição: então ela reúne todas as condições necessárias para a razão da verdadeira ou propriamente dita ciência. A 2ª parte não apresenta nenhuma dificuldade, pois é evidente que a Lógica se distingue das demais ciências filosóficas por apresentar muitas das verdades ou investigações relativas ao seu objeto e matéria na forma de regras ou preceitos, como acabamos de ver na Lógica Geral. Deste ponto de vista, diz-se que ela participa da arte, ou o que é o mesmo, que tem certa semelhança e analogia com as artes quanto ao modo ou forma como expõe e apresenta algumas de suas verdades. Pode-se objetar a esta tese:

1º que a ciência se refere a coisas necessárias e imutáveis, porque, como se diz comumente, *scientia non est de contingentibus* ; então, como a definição, a proposição, os argumentos e outras matérias análogas de que trata a Lógica são coisas contingentes que podem ser feitas ou não pelo nosso entendimento, parece que a Lógica, cujo objeto constituem, não pode ser uma ciência verdadeira.

2. O instrumento se distingue daquelas coisas em relação às quais ele é um instrumento; assim, a Lógica é corretamente chamada e considerada um instrumento das ciências: portanto, ela não será um. À primeira objeção, responde-se que a necessidade e a imutabilidade exigidas pela ciência referem-se apenas à [122] essência e aos atributos ou propriedades do objeto e não à sua existência; pois, de outro modo, não poderia haver outra ciência senão a teodiceia, que tem como objeto Deus, o único ser que envolve necessidade e imutabilidade com respeito à existência. Para que a Lógica seja uma ciência verdadeira, basta que a definição, o silogismo, etc., tenham uma natureza e atributos ou propriedades determinados e necessários, sendo irrelevante para o efeito se tais definições ou silogismos realmente existem; pois as ciências abstraem ou dispensam a existência individual dos objetos. Seja o silogismo formulado ou não, será sempre verdade, e uma verdade necessária, que o silogismo não pode ser conclusivo e legítimo se não consistir em três termos convenientemente combinados ou de acordo com regras determinadas. Esta resposta é condensada em termos da escola na seguinte distinção: “a ciência refere-se a coisas necessárias e imutáveis, *quoad existetiam,* neg. *quoad essentiam et proprietates seu attributa cum ea connexa,* conc.” Para dissipar a segunda objeção, basta observar que a Lógica se refere direta e primariamente ao que constitui seu objeto próprio, a saber, ensinar a definir, argumentar, etc., o que ela faz cientificamente, como vimos, ao apontar a razão e as causas da correta definição, argumentação, etc., e deste ponto de vista ela corresponde principalmente ao nome de ciência. Ao mesmo tempo, podemos considerar a Lógica precisamente por sua aplicação e uso nas outras ciências, e deste ponto de vista é apropriado que ela seja um *instrumento* geral das outras ciências, e isso é o mesmo que os Escolásticos chamavam de *Lógica utens.* É claro que este uso da Lógica nas outras ciências é algo acidental em relação a ela, e que longe de

impedir, antes exige e pressupõe nela a razão da ciência. Se alguém quiser responder em termos de uma escola, bastará distinguir as premissas: O instrumento *puro* se distingue &c., conc., o *instrumento científico,* neg. A lógica é considerada um *instrumento puro,* neg., como um *instrumento científico,* conc. [123]

Artigo III
Objeto da Lógica

Observações preliminares.

1. O objeto de uma ciência é a matéria ou as coisas que ela considera ou investiga. Essa matéria, considerada em si mesma, constitui o objeto *material* da ciência. O ponto de vista especial, ou a razão particular que a ciência considera e investiga nessa matéria, é chamado de seu *objeto formal.* Um exemplo esclarecerá isso. A luz é o objeto *material* da óptica porque é a matéria à qual suas investigações se referem e as verdades que ela demonstra. O movimento da luz, ou a direção de seus raios, constitui o objeto *formal* da óptica. Essa direção dos raios é o que essa ciência considera na luz, desconsiderando outras propriedades ou fenômenos e até mesmo sua natureza íntima. Algo semelhante acontece com os poderes ou faculdades, sejam perceptivos ou afetivos. Os corpos são o objeto material da visão porque são *as coisas que são vistas* ; a cor é seu objeto formal porque é o que a visão percebe nos corpos. Os seres são o objeto material da vontade, porque são as coisas que ela quer ou não quer, ama ou odeia; A bondade é seu objeto formal, porque o que ela quer ou ama, ela quer ou ama sob a razão do bem. Aqueles que ridicularizaram essas distinções dos escolásticos demonstram que pouco pensaram em sua importância e correção, mesmo na esfera psicológica.
2. Como toda ciência é conhecimento adquirido por meio de demonstrações e requer proposições de evidência imediata ou primeiros princípios que lhe servem de base e fundamento, toda ciência contém primeiros princípios, com a ajuda dos quais a razão procede à demonstração das verdades relativas ao seu objeto. Esses primeiros princípios de cada ciência constituem seu *objeto quo formal,* também chamado pela Escolástica *de ratio sub qua.* [124]
3º O objeto material e formal de uma ciência ou faculdade constituem, em conjunto, o seu objeto *total* , e é o mesmo que os escolásticos chamam de *objectum attributionis.*

Tese
O objeto material da Lógica são as coisas conhecidas pelo entendimento: seu objeto formal é a disposição artificial que o entendimento põe nelas para promover o conhecimento.

A primeira parte é autoevidente, pois todas as coisas conhecidas, isto é, as ideias e noções mais ou menos completas e exatas que temos dos vários objetos que são

apresentados ao nosso entendimento, são aquelas que fornecem material para as definições, divisões, silogismos, proposições, regras, etc., etc., de que trata a Lógica.
A segunda parte está provada. O que a Lógica considera nas coisas conhecidas ou cognoscíveis por nós, e o que ela ensina e demonstra com relação a elas, é o arranjo conveniente ou artificial dessas coisas na forma de definição, argumentação, silogismo, divisão, etc. Portanto, essa forma artificial, por meio da qual os conceitos são ordenados e combinados de maneira conveniente para chegar ao conhecimento do desconhecido, ou para aperfeiçoar e completar o conhecimento imperfeito que possuímos, é o que constitui o objeto formal da Lógica. Em outras palavras: a Lógica, nos conceitos ou noções que temos de objetos, noções que constituem sua matéria ou objeto material, considera, investiga e demonstra o modo ou a forma em que eles devem ser ordenados e combinados para facilitar o conhecimento da verdade; e, consequentemente, essa forma ou arranjo artificial constitui seu objeto formal; e é propriamente chamada de ser *da razão,* porque não tem ser mais objetivo do que aquele que o próprio entendimento lhe confere ao concebê-la em objetos como conhecidos. [125]

Objeções

1ª Definição e argumentação pertencem ao objeto formal da Lógica; assim, definição e argumentação são operações do entendimento: portanto, o objeto formal da Lógica serão as operações do entendimento e não a forma ou entidade artificial da razão.
Resposta: distinguindo o principal. Definição, etc., *na medida em que são ações do entendimento precisamente,* pertencem ao objeto formal da Lógica; neg. *na medida em que incluem ou contêm o arranjo conveniente de conceitos,* conc. A argumentação, como a definição e outras operações da razão, podem ser consideradas: 1.º precisamente na medida em que são ações vitais determinadas do entendimento, ou se preferir, manifestações diversas da atividade intelectual; 2.º na medida em que incluem uma ordem determinada ou combinação relativa de conceitos. O tratamento da argumentação ou raciocínio, julgamento, etc., na medida em que são funções e manifestações determinadas da atividade intelectual, pertence à psicologia e não à Lógica, que considera apenas nessas operações a ordem relativa dos conceitos aos quais se referem e o arranjo artificial que devem ter para formar uma boa definição, um bom silogismo, etc. Falando escolasticamente, pode-se responder dizendo: Definição, argumentação, etc., *effectiveivae,* pertencem ao objeto formal, neg. *quatenus effectus,* conc.
2º O arranjo artificial de conceitos é uma entidade da razão: portanto, não pode ser o objeto formal da Lógica. Sondar. os contras. As ciências são especificadas e distinguidas essencialmente em razão de seus objetos; assim, uma entidade da razão não pode especificar ou distinguir essencialmente uma entidade real como a Lógica, visto que é uma ciência real e verdadeira: portanto, se o arranjo artificial, etc.
Resp. neg. os contras. e distinguindo o pode. da prova. As ciências são especificadas, etc., *extrinsecamente* concentradas *por meio de especificação interna,* neg. Uma natureza pode [126] receber determinação específica e distinção essencial em virtude da relação transcendental com a qual se relaciona a algo mais colocado fora de si mesma, e neste

sentido é dito que as ciências e os poderes ou faculdades vitais são distinguidos e especificados por seus objetos, como o entendimento é distinguido da vontade, porque o primeiro inclui uma relação essencial e necessária com *o verdadeiro,* assim como a vontade o inclui *com o bem, ad bonum.* Por esta razão e neste sentido é dito que o objeto especifica e distingue as ciências extrinsecamente, isto é, como especificamente *externas* ; pois o interno é a relação transcendental da ciência com o próprio objeto. Se fosse uma questão da especificação interna de uma natureza, como a alma racional é com relação ao homem, ela não poderia ser uma entidade da razão, sendo a Lógica um ser real; porque o que especifica e distingue *o interne* é uma parte da mesma coisa especificada e, consequentemente, se esta é real, também o será o que a especifica e distingue essencialmente das outras coisas. Para evitar instâncias da objeção, deve-se ter em mente que essa relação com o objeto não é predicamental, mas transcendental e, portanto, inserida e verdadeiramente identificada com o hábito da ciência.

Capítulo Dois
da Verdade e da Certeza

Embora o tratamento da verdade em si pertença à metafísica, é conveniente e até necessário tratá-la aqui sob diferentes pontos de vista, devido à sua estreita relação com o objeto e os sujeitos da lógica; assim como também é necessário tratar os vários estados da razão em relação à verdade.

Artigo

Para evitar confusão, primeiro apresentaremos certas ideias gerais sobre a verdade e, depois, trataremos da verdade lógica, cujo conhecimento é mais necessário para o lógico.

I. Noções gerais sobre a verdade

1. A experiência e a observação cuidadosa nos ensinam que o termo " *verdadeiro"* é atribuído ou aos objetos em si, ou aos conceitos do nosso entendimento, ou aos sinais com os quais expressamos esses conceitos, isto é, à linguagem. Daí a divisão da verdade em *metafísica, física* e *moral.*
2ª A verdade metafísica *é a realidade objetiva das coisas na medida em que elas, por sua essência, correspondem à ideia típica das mesmas, preexistente* ab aeterno *no entendimento divino.* De fato, todo ser real tem sua própria essência, determinada e distinta daquela das outras coisas, uma essência que está contida e representada desde a eternidade em uma das ideias divinas que representam não apenas todos os seres reais e atuais, mas também todos os possíveis. Portanto, todo ser real, pelo simples fato de sê-lo,

está em uma relação e dependência necessárias com a ideia divina que lhe corresponde, o que constitui sua verdade metafísica, isto é, *sua equação com o entendimento divino.* Assim, qualquer ser real, por exemplo, o ouro, é verdadeiro com a verdade metafísica, de acordo com o fato de ter na realidade a essência, os atributos e as qualidades que correspondem à ideia típica do ouro, preexistente no entendimento de Deus.

De acordo com as várias relações e pontos de vista que podemos considerar nesta verdade metafísica, ela recebe diferentes nomes. É chamada: 1ª *veritas rei,* verdade real, [127] verdade da coisa, porque é identificada com a essência da coisa; 2ª *verdade transcendental,* porque não se limita a nenhuma classe de seres, mas é apropriada a todos, qualquer que seja seu grau de perfeição ou imperfeição; 3ª *verdade objetiva,* e isso por duas razões: 1ª porque é identificada com os objetos reais de nosso entendimento; 2ª porque esses objetos reais, pelo mesmo motivo que eles têm verdade metafísica, são capazes ou aptos a determinar em nós o conhecimento verdadeiro sobre tais objetos. Este metal, pelo mesmo motivo que é *ouro verdadeiro,* pode servir como um objeto para minha razão e determinar nela um conhecimento ou julgamento verdadeiro.

Segue-se disso que o ser real, além da comparação e equação real com o entendimento divino, inclui outra comparação secundária, isto é, uma equação virtual e potencial com o entendimento humano; já que tudo o que tem realidade objetiva ou verdade metafísica *pode* servir como objeto para nosso entendimento; e sua verdade metafísica *pode* servir como regra e medida da *verdade* de nossos julgamentos a respeito dessa realidade objetiva.

3. A verdade lógica*,* que também é frequentemente chamada de *verdade subjetiva,* verdade do *conhecimento*, ou *in cognoscendo,* verdade *formal*, pode ser definida como *a conformidade ou equação do entendimento como o conhecedor da coisa conhecida.* Pois, com efeito, o conhecimento, na medida em que é dito *ser verdadeiro,* o é na medida em que se conforma à coisa que lhe serve de objeto, ou em outras palavras, na medida em que é a expressão da realidade objetiva. Disto podemos deduzir que, assim como a ideia divina é a medida, a norma e, por assim dizer, a razão da verdade metafísica, assim também esta verdade metafísica ou verdade da coisa é a medida, a regra e, por assim dizer, a razão da verdade lógica ou verdade do conhecimento.

4ª A verdade moral *é a conformidade ou equação da linguagem externa com o julgamento interno do sujeito*: portanto, dizemos que a linguagem de um sujeito é moralmente verdadeira ou verdadeira, quando suas palavras são a expressão de seus conceitos ou julgamentos internos.

5. Como as coisas contrárias ou opostas têm atributos opostos, não haverá inconveniente em dividir [129] *a falsidade* em *metafísica, física* e *moral,* aplicando-lhes definições opostas às que se referem à verdade. Deve-se ter em mente, no entanto, que *a falsidade metafísica,* se tomada estritamente falando, ou não existe, ou só pode ser acomodada ao nada absoluto; o qual, na medida em que nega ou exclui toda a realidade, não tem equação com as ideias divinas. No entanto, se for tomada em um sentido impróprio e secundário em relação ao nosso entendimento, diremos que há falsidade metafísica em

algo quando, por suas condições, pode dar origem a um julgamento falso; e nesse sentido estamos acostumados a dizer que esse metal é *ouro falso,* porque apresenta alguns acidentes que à primeira vista podem nos induzir a julgar que é ouro, quando na realidade não é.

De tudo o que afirmamos neste artigo, conclui-se que a razão própria e o caráter distintivo da verdade consistem na relação e consonância entre algo e algum entendimento. A verdade metafísica ou transcendental consiste na conformidade do ser com o entendimento divino; a verdade formal ou verdade do conhecimento consiste na conformidade entre o nosso entendimento e a coisa por ele conhecida; a verdade moral consiste na conformidade entre as palavras externas e os conceitos internos do entendimento. Portanto, a definição de verdade de Santo Tomás é tão profunda quanto filosófica: *a equação entre coisa e entendimento: adaequatio rei et intellectus.*

II. Verdade ou conhecimento lógico

Observações.

1. Do que foi dito no parágrafo anterior, segue-se que a verdade tem uma relação mais imediata e direta com o entendimento do que com as coisas. De fato, a verdade metafísica o é porque a coisa real que recebe o nome de *verdadeira* está em harmonia com o entendimento divino, isto é, com a ideia que lhe corresponde nele, e da qual depende [130] como sua regra, medida e causa. A verdade lógica ou verdade do conhecimento só se encontra no juízo, como veremos mais adiante. Por fim, que a verdade moral também se refere mais primariamente ao entendimento do que às coisas é evidente porque, mesmo quando as palavras expressam verdadeiramente algo falso, haverá, ainda assim, verdade moral se elas estiverem em conformidade com o entendimento do falante ou forem a expressão de seus conceitos ou juízos internos.

2. É isso que Santo Tomás quer dizer quando afirma que a verdade é primeira e mais perfeitamente adequada ao intelecto do que às coisas: *veritas prius et perfectius congruit intellectui quam rebus.* As indicações dadas aqui e no parágrafo anterior demonstram que esta afirmação é tão profunda quanto precisa. Vejamos agora o que corresponde à verdade lógica em relação ao conhecimento humano.

Tese 1

A verdade ou conhecimento lógico só é encontrado com perfeição e propriedade no julgamento: se for tomado em um sentido impróprio, também se adequa à percepção simples.

A primeira parte está provada. 1. A observação psicológica e o senso comum nos ensinam que a verdade e a falsidade não existem estrita e propriamente em nosso conhecimento

até que afirmemos ou neguemos algo e, consequentemente, a verdade lógica ou a verdade do conhecimento é inerente e peculiar àquele ato de nosso entendimento que inclui afirmação ou negação, que é o julgamento. Assim, enquanto nos limitarmos a conceber algo, sem afirmar ou negar nada sobre isso, não se pode dizer adequada e estritamente que há verdade ou falsidade em nosso conhecimento; mas a partir do momento em que formamos um julgamento sobre isso, haverá verdade ou falsidade.
2ª A verdade lógica ou verdade do conhecimento é a equação do nosso entendimento com a coisa conhecida: portanto, ela deve [131] concordar propriamente com o ato de entendimento pelo qual essa equação é verificada. Assim, isso corresponde apenas ao julgamento, pelo qual o entendimento exerce ou realiza sua equação com a coisa, afirmando ou negando que ela seja ou não o que concebe e pensa dela: portanto, somente no ato de julgar a verdade lógica é propriamente encontrada.
3. A verdade lógica, em virtude de ser uma afeição e perfeição peculiares do entendimento, deve corresponder à de seus atos racionais e em virtude da qual possui um modo de conhecer superior ao dos animais, que também conhecem. Portanto, deve corresponder ao juízo, tanto porque este ato não é propriamente adequado aos animais, embora a simples percepção dos objetos sensíveis lhes seja adequada, quanto porque o juízo é o ato principal e fundamental, como dissemos acima, ao qual se referem e se subordinam os demais atos do entendimento humano. Sendo, pois, a verdade a perfeição própria e principal do entendimento, ela corresponde propriamente ao seu ato principal e fundamental.
A primeira prova, embora mais fácil e perceptível a todos, é a *posteriori* e, portanto, inferior em si mesma às duas últimas, que podem ser consideradas *a priori,* pois são fundadas na própria natureza da verdade e do entendimento.
A segunda parte está provada. 1. Porque sempre que a verdade lógica consiste na conformidade do entendimento com a coisa conhecida, onde quer que essa conformidade seja encontrada, diremos que a verdade lógica é encontrada de alguma forma; é assim que a percepção simples envolve uma certa conformidade do entendimento com a coisa, e isso de dois pontos de vista: 1. porque a percepção carrega consigo a representação intelectual do objeto, e é claro que entre a representação e a coisa representada existe uma certa conformidade; 2. porque a percepção é necessariamente referida a algum objeto *determinado* ; pois o observador percebe algo *determinado* . Portanto, está fora de dúvida que a percepção simples [132] naturalmente envolve conformidade, pelo menos imperfeita, e por assim dizer, incipiente, com a coisa real.
2. A isto se acrescenta o fato de que a percepção simples é ordenada por sua própria natureza ao juízo, no qual se encontra propriamente a verdade lógica: portanto, a percepção deve participar de alguma forma dessa verdade; já que a percepção é um elemento natural e necessário, um princípio e, como princípio do juízo, a verdade, que é um atributo do juízo, deve também ser *incoativa a ele.*

Tese 2:
A verdade imperfeita que é própria da percepção simples acompanha-a sempre na medida em que ela é de si mesma; contudo, essa percepção pode estar acidentalmente sujeita à falsidade.

A primeira parte está provada. A verdade encontrada na percepção simples é a representação interna inteligível do objeto, sem qualquer afirmação ou negação, seja em relação aos seus atributos, seja em relação à sua existência real. Sendo, portanto, inquestionável que isso ocorre em toda percepção, visto que aquele que percebe e pensa necessariamente percebe e pensa *algum objeto,* deve-se admitir que o modo ou razão imperfeito da verdade a que a percepção simples é suscetível, como explicado na tese anterior, sempre a acompanha. E é isso que Santo Tomás quer dizer quando afirma que "nosso entendimento é sempre verdadeiro quando percebe alguma essência ou qualquer natureza, sem afirmar ou negar nada a respeito". Para provar a segunda parte, bastará explicar o seu significado. Considerando a simples percepção de objetos, na medida em que se relaciona naturalmente com o juízo como fundamento, princípio e início do juízo, dir-se-á que é acidentalmente falsa, *per accidens,* quando acompanhada de circunstâncias que podem facilmente dar origem a um juízo falso ou impreciso sobre o objeto percebido. Se concebo, por exemplo, um *centauro,* pode-se dizer que essa percepção é indireta ou acidentalmente falsa, na medida em que essa percepção [133] envolve uma certa disposição para julgar que o centauro realmente existe. Deste ponto de vista, pode-se dizer que toda percepção obscura, incompleta, confusa ou defeituosa é, de qualquer forma, falsa, uma vez que pode dar origem a juízos falsos.

Corolários

1. *Portanto, toda verdade inclui ordem ou relação com o entendimento.* Já foi demonstrado que, se a verdade é metafísica, implica ordem para o entendimento divino; se é lógica ou moral, *implica ordem para o entendimento humano. Com razão, portanto, São Tomás escreve: De quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum.*
2. *Portanto, todos os graus e tipos de verdade são participações ou derivações de uma verdade primeira e única.* Vimos, de fato, que a verdade moral ou veracidade depende do nosso entendimento; a verdade desta, ou lógica, depende e deriva da verdade das coisas reais; finalmente, a verdade das coisas tem sua razão de ser, seu princípio e sua medida no entendimento divino, que é verdade por essência e, consequentemente, a verdade única e primeira.
3. *Portanto, não se pode dizer que uma proposição seja mais verdadeira do que outra.* Visto que a verdade lógica, que é o que convém à proposição, consiste na conformidade do entendimento com a coisa conhecida, não pode haver mais ou menos aqui; pois a conformidade ou existe ou não existe, e entre o ser e o não-ser não há graus

intermediários. Somente em um sentido muito impróprio, isto é, porque a proposição se refere a um objeto mais perfeito e nobre, poderia ser considerada mais verdadeira do que outra que se refere a um ser menos perfeito na escala da criação.

Objeções

Obj. 1ª Onde há comparação do entendimento com a coisa, há equação, e consequentemente, conformidade, em que consiste a verdade lógica; é assim que na simples [134] percepção do entendimento ele conhece a coisa por comparação, pois quando pensa ou concebe, por exemplo, *um animal racional,* ele refere esses conceitos ao homem e não a outra coisa: então, &c.

Resposta: A percepção simples envolve comparação com a coisa por parte *da maneira* como a percepção simples é verificada, isto é, porque inclui a representação inteligível do objeto, e toda representação inclui comparação com a coisa representada. No entanto, para que a verdade lógica completa resulte, uma comparação entre o entendimento e o objeto por parte *da coisa conhecida também é necessária.* Isso ocorre quando o entendimento, distinguindo e comparando o objeto com outro, ou suas diferentes partes, afirma ou nega algo sobre ele. Esta resposta pode ser condensada distinguindo a menor: O entendimento, etc., conhece por comparação *ex parte modi cognoscendi,* conc. *ex parte rei cognitae,* neg.

Obj. 2. A verdade e a falsidade pertencem ao mesmo ato do entendimento; assim, a percepção simples está sujeita à falsidade, como acontece quando ela relaciona ou concebe, em relação a uma coisa, a definição que pertence a outra, ou quando concebe internamente uma definição que inclui conceitos que se excluem mutuamente, por exemplo, se se concebe o círculo como uma figura triangular: portanto, a verdade lógica pode ser encontrada na percepção simples.

Resposta: Para responder a esta objeção, basta ter em mente o que afirmamos acima sobre a maneira como a falsidade pode ser atribuída à percepção simples, a saber, que quando esta é defeituosa em qualquer aspecto, pode ser chamada de *falsa per accidens,* não porque o seja propriamente em si mesma, visto que, enquanto algo não for afirmado ou negado com certeza, não pode haver falsidade nem verdade; mas porque, pelo simples fato de ser defeituoso, e como tal, tende a dar origem a um julgamento defeituoso ou falso. Se, então, ao conceber o círculo, represento para mim mesmo uma figura com ângulos, não há falsidade *per se* no entendimento, enquanto ele não julgar ou afirmar que o círculo é angular; haverá, no entanto, falsidade *per accidens,* em vista do fato de que a concepção ou representação do círculo como uma figura angular predispõe e prepara o caminho para o entendimento afirmar que o círculo é uma figura angular. O mesmo pode ser aplicado à percepção simples quando envolve a definição de algo. Se, pensando no homem, eu concebo e represento para mim mesmo *a animalidade* e *a racionalidade,* mas sem afirmar ou negar que elas se encontram efetivamente no homem, terei uma percepção simples dos elementos que constituem a definição essencial; terei também uma *percepção imperfeitamente verdadeira ou incoativa,* na medida em que essa maneira de

conceber o homem naturalmente tende e dispõe o entendimento a julgar corretamente sobre esse objeto real; mas por mais que eu tenha em meu entendimento os conceitos de *animal* e *racional;* por mais que, pensando no homem, eu tenha a representação intelectual da *animalidade* e *da racionalidade,* não haverá, a rigor, verdade lógica enquanto eu não julgar ou afirmar que o homem *é* um animal racional.

Artigo II
da Certeza
II. Natureza e divisão da certeza

A verdade, que é a perfeição mais própria do homem e o objetivo geral ou fim de todas as ciências, pode ser possuída de maneira completa, perfeita e, por assim dizer, científica e racional, ou de maneira imperfeita. A primeira corresponde à *certeza* ; a segunda, à *opinião* e *à dúvida,* que, juntamente com *a ignorância* e *o erro,* representam os vários estados de entendimento em relação à verdade. É de suma importância possuir ideias exatas sobre essas coisas.

A) Certeza. [136]

a) Dizemos que há *certeza* em nosso entendimento quando este, sabendo ou crendo conhecer algum objeto com plena clareza e evidência, forma sobre ele um juízo acompanhado de tal firmeza e certeza que exclui todo temor de que seja falso ou errôneo. Disse *ou crendo conhecer,* porque às vezes acontece que o entendimento adere e assente com plena firmeza ou certeza a algo que, apesar disso, não é a realidade expressa pelo juízo certo. É o que se chama certeza *falsa,* ou falaciosa, cujas causas mais frequentes e poderosas são: 1. A precipitação em julgar sem ter examinado o objeto com a atenção que ele merece, considerando suas condições; 2. E talvez a mais principal e mais frequente, a influência da vontade, que, como dona e causa dos atos humanos *quoad exercitium,* move, induz e obriga o entendimento a assentir firmemente, sem que a evidência necessária o preceda. Assim, a certeza, considerada como um estado determinado do entendimento em relação à verdade, pode ser definida: *a adesão firme e estável do entendimento a algo, de modo a excluir todo temor do contrário.*

b) Além desta certeza*, que podemos chamar subjetiva* porque denota um estado determinado do entendimento com respeito à verdade, é necessário admitir outra certeza relativa ao objeto da referida adesão do entendimento, e que por isso pode ser chamada *objetiva.* Esta certeza não é outra coisa senão a capacidade ou aptidão do objeto para produzir um assentimento firme e estável no entendimento. E digo no entendimento *humano* porque algo que é duvidoso ou provável para o entendimento humano pode ser certo para uma inteligência superior. É corretamente chamada *objetiva* porque se refere principalmente à condição do objeto ou verdade cognoscível; pois, quer o entendimento assente firmemente ou não a esta proposição, *sendo o todo maior que a parte,* será sempre inegável que a dita proposição é verdadeira com certeza objetiva, ou o que é o

mesmo, que por sua própria natureza exige produzir um assentimento firme no entendimento do homem. [137]
c) A certeza se divide em metafísica, física e moral. A certeza *metafísica* existe quando o assentimento do entendimento e o motivo que o determina estão enraizados na essência do objeto, de modo que a conexão ou oposição entre o predicado e o sujeito é imutável e necessária. *A física* é a certeza que se baseia nas leis constantes da natureza e, portanto, envolve apenas necessidade e imutabilidade hipotéticas, mas não absolutas, como a metafísica. A certeza *moral* é aquela que se baseia ou nas leis morais às quais a natureza humana geralmente obedece, as quais podem faltar em algum caso singular e concreto, ou aquela que se baseia no testemunho de outros homens. Esta é a mais imperfeita; porque a inexistência da conexão ou oposição entre o predicado e o sujeito não implica nem a suspensão nem a deficiência das leis físicas e constantes da natureza, como ocorre na física, nem a destruição da essência ou do princípio da contradição, como ocorre na metafísica. No entanto, a certeza moral, que se baseia no testemunho dos homens, é por vezes acompanhada de tais condições e circunstâncias que a tornam equivalente à certeza física; assim, por exemplo, a existência de Paris é para mim tão certa quanto a pedra caindo, deixada a si mesma no ar; pois a falsidade da primeira implicaria ou exigiria a ausência simultânea de várias leis morais relativas ao homem. As proposições: *o todo é maior que a parte; os raios traçados do centro à circunferência em um círculo são iguais;* podem servir como exemplos de certeza metafísica.
d) Embora esta divisão da certeza possa acomodar-se ao subjetivo, como se vê pelo que acabamos de explicar, ela é, no entanto, apropriada e mais apropriadamente relacionada ao objetivo; porque a verdade é que o que principalmente separa e distingue a certeza moral da certeza física, e esta da certeza metafísica, são os motivos ou fundamentos que induzem a assentir com maior ou menor firmeza, em relação à natureza e às condições do objeto.
(e) A certeza subjetiva, se bem compreendida, pode ser considerada indivisível, uma vez que, qualquer que seja a sua [138] condição ou tipo, deve necessariamente excluir o medo por parte do outro lado. No entanto, se a certeza subjetiva for considerada parcialmente *inadequada,* isto é, de um certo ponto de vista, não há problema em dizer que ela é divisível, conforme a adesão ao objeto seja alcançada com maior ou menor rapidez, força e firmeza. Para uma melhor compreensão disto, tenha-se em mente que a certeza subjetiva consiste, por assim dizer, em dois elementos: um positivo, que é a adesão do entendimento, e o outro negativo, que é a negação ou exclusão do medo por parte do outro lado. Da parte do elemento negativo, a certeza é indivisível e não admite graus; da parte do elemento positivo, não vejo problema em dizer que ela é suscetível de graus.
B) Quanto aos outros estados possíveis de entendimento para ordenar a verdade, eles podem ser reduzidos aos seguintes:
a) *Erro*, que é a *adesão do entendimento a uma falsidade que ele aprende ser verdadeira.* Essa adesão às vezes é acompanhada de certeza subjetiva, mas nunca de certeza

objetiva, porque esta é incompatível com a adesão a uma falsidade. Outras vezes, é acompanhada apenas de probabilidade, e então resultam opiniões falsas.
b) *A dúvida* é diametralmente oposta à certeza, e é *aquele estado de entendimento em que se suspende o julgamento sobre um objeto ou proposição sem assentimento ou discordância.* Se essa suspensão do julgamento sobre uma proposição surge da ausência de razões ou motivos a favor e contra, haverá dúvida *negativa* ; por exemplo, nesta proposição: *as estrelas são pares,* se eu suspendo o julgamento porque não tenho razão para afirmar que elas são pares ou para afirmar que não são, terei dúvida negativa. Se a suspensão do julgamento reconhece como sua causa a igualdade de razões a favor e contra uma proposição, então a dúvida é chamada *positiva.*
c) *A opinião* é como um estado intermediário entre a dúvida e a certeza, e pode ser definida como *o assentimento do entendimento a uma proposição, com receio de que a proposição contraditória seja verdadeira.* É claro que esse estado do entendimento [139] é suscetível a graus; pois quanto mais bem fundamentado e firme for o assentimento a uma parte da contradição, menor será o receio da parte oposta, e vice-versa. A suspeita *pode* ser considerada um princípio ou primeiro grau da opinião.
d) Finalmente, *a ignorância é a privação ou falta de conhecimento.* Se essa falta se aplica a todos os objetos, como é o caso de um recém-nascido, será chamada de ignorância *absoluta* ; se se aplica a algum objeto, será chamada de *ignorância relativa.* Esta última, se for de tal natureza que nada sabemos sobre um dado objeto, pode ser considerada *completa* em relação a esse objeto; se sabemos algumas coisas sobre ele, por exemplo, a existência, sem conhecer outras, será considerada *incompleta.*

Corolário

Do que foi dito aqui e no artigo anterior, segue-se que toda verdade que carrega consigo certeza metafísica deve ser chamada necessária, eterna e imutável, porque essa verdade é a expressão parcial ou total da essência da coisa, que, por sua vez, é a expressão da ideia arquetípica, eterna, necessária e imutável, que lhe corresponde no entendimento divino. Ao contrário, verdades de certeza física ou moral são apenas hipoteticamente necessárias e imutáveis, isto é, enquanto não faltarem as leis físicas ou morais a que se referem. Tudo o que foi dito acima se refere à verdade *objetiva* porque, se falamos de verdade subjetiva ou verdade considerada como uma afeição particular do entendimento, toda verdade é absolutamente mutável, isto é, em vista da absoluta defectibilidade do entendimento, que pode ser aniquilada por Deus; e se faltar o entendimento claro, faltará a verdade *ex consequenti* . À luz destas reflexões, será fácil reconhecer em que sentido é verdadeira aquela proposição axiomática: *veritas est necessaria et immutabilis.* [140]

Existência de certeza

Observações preliminares.

1º Aqueles que afirmam que o homem pode conhecer e de fato conhece muitas verdades com certeza são chamados de *dogmáticos em filosofia.*
2. *Céticos* e também *pirrônicos* são geralmente chamados de filósofos que negam a existência da certeza. Entre estes, alguns, embora neguem a existência da certeza no homem, admitem sua possibilidade absoluta, e alguns até admitem que há certeza quanto à existência dos fatos do conhecimento ou dos sentidos. Estes podem ser chamados de *céticos moderados,* enquanto aqueles que negam até mesmo a possibilidade da certeza no homem são chamados de *acatalépticos.* A tese que apresentamos a seguir refere-se a estes últimos, e também àqueles que negam a existência de toda a certeza no homem.

Tese O
ceticismo perfeito, que rejeita a existência de qualquer verdade certa, é absurdo em si mesmo e incompatível com a sociedade e a religião.

A primeira parte está provada. 1. Aquele que rejeita toda certeza o faz ou porque nega positivamente a existência da certeza, ou porque duvida dela. Se for o primeiro caso, ele se contradiz, porque aceita esta proposição como verdadeira: *não há certeza.* Se for o segundo caso, ele implicitamente aceita e afirma esta proposição como verdadeira: *tudo deve ser duvidado.* Se se diz que eles suspendem o julgamento sobre tudo, incluindo a proposição indicada, seguir-se-á sempre que, para eles, *é verdade* que o julgamento ou o assentimento devem ser suspensos sobre todas as coisas. Portanto, o ceticismo absoluto não nega toda a certeza; implica contradição e é absurdo por natureza.
2. A experiência e a própria natureza do homem demonstram claramente o absurdo do ceticismo absoluto [141]. Quem pode se persuadir, de fato, de que um homem pode duvidar seriamente de que existe, de que pensa, de que vê, ou pelo menos *de que lhe parece* que vê, de que ouve, etc., com outros fenômenos análogos da consciência interna? Existe algum raciocínio capaz de persuadir o homem mais ignorante de que *não é verdade* que ele toca a mesa, ou que lhe parece que a toca, ou que não é verdade que ele existe?
A segunda parte da tese não é menos incontestável:
1. Porque se a dúvida universal dos céticos se realizasse na sociedade, ela não poderia subsistir, uma vez que a sociedade humana é impossível sem fé na palavra daqueles com quem se vive; sem meios de conhecer e distinguir pais, distinguir pessoas, títulos de propriedade, etc., sem ter as noções morais do bem e do mal, do justo e do injusto, do verdadeiro e do falso, etc. Assim, tudo isso é incompatível com a dúvida universal dos céticos: portanto, essa dúvida é incompatível com a sociedade humana.
2º Coisa semelhante acontece com relação à religião, que não pode nem ser concebida, muito menos existir, a partir do momento em que se supõe que estejamos em completa ignorância e dúvida sobre a diferença entre o bem e o mal moral, sobre a lei natural e a divina, sobre a liberdade ou imortalidade da alma, sobre a existência de Deus e outras

verdades análogas absolutamente indispensáveis, não somente para a religião católica ou revelada, mas para toda religião natural.

Objeções

Obj. 1. O conhecimento humano se relaciona com o objeto do qual depende como sua regra e medida; assim, os objetos apresentados ao entendimento são incertos, pois são contingentes e sujeitos a mudanças: logo, o conhecimento que a eles se refere também é incerto.

Resposta. Para dissipar esta objeção, devemos ter em mente os seguintes pontos: 1. É falso que *todos* os objetos do conhecimento humano sejam contingentes e mutáveis, uma vez que [142] entre esses objetos está Deus, que não está sujeito à contingência ou mutação, e sobre o qual podemos conhecer muitas verdades, como sua existência, sua unidade, sua eternidade e sua providência, etc.

2. Mesmo que admitíssemos que todos os objetos do entendimento humano fossem contingentes, essa contingência não exclui a certeza e a necessidade do conhecimento; pois a primeira se refere à sua existência real, e a segunda se refere à sua essência e atributos, que são independentes da existência em termos de sua cognoscibilidade científica. A pedra pode ou não existir de fato, mas em qualquer caso, será sempre verdade *que a pedra não é racional; que é um corpo, que é extensa,* etc.

Em termos de escola, a resposta é dist. o menu *Todos* os objetos que representam, etc., neg. *muitos deles* sub. dist. *quod existentiam,* conc. *quod essentiam et nexum praedicati cum subjecto,* neg.

Obj. 2ª Todo o nosso conhecimento provém dos sentidos; assim, os sentidos excluem a certeza, pois a experiência nos mostra que eles são frequentemente enganados: portanto, &c.

Resposta 1. Em primeiro lugar, a objeção menor pode e deve ser negada, porque é falso que os sentidos *frequentemente* nos enganam , enquanto o número de vezes que eles não enganam, ou melhor, não dão origem ao erro, é incomparavelmente maior. Em segundo lugar, os sentidos nunca enganam, estritamente falando, porque eles sempre percebem e apresentam os objetos da maneira que deveriam percebê-los e representá-los em virtude das condições que acompanham seu uso ou exercício. O erro, portanto, se existe nos casos aludidos na objeção, não vem dos sentidos, mas do entendimento que não examina adequadamente essas condições antes de julgar. Em termos da escola: os sentidos enganam ou são uma causa de erro *per se* neg. *occasionaliter* ou *per accidens,* conc.

Resposta 2. Também se pode responder distinguindo a principal; pois, embora se possa admitir que todo o nosso conhecimento se origina dos sentidos de um ponto de vista geral [143], na medida em que o exercício da sensibilidade é anterior a todo conhecimento intelectual e, consequentemente, torna-se sua ocasião geral e origem remota; não há necessidade de admitir por essa razão que todo conhecimento se origina dos sentidos, como se estes fornecessem a matéria para todos ou fossem a regra necessária de todos os julgamentos intelectuais. Para se convencer disso e penetrar em seu significado,

bastará ter em mente: 1. Que existem certos conhecimentos intelectuais, por exemplo, *eu existo, é impossível que um seja e não seja ao mesmo tempo,* e outros análogos, aos quais os sentidos fornecem a ocasião, mas não a matéria.
2. Que mesmo em relação ao conhecimento intelectual para o qual se pode dizer que os sentidos fornecem o material, como aquele que se refere aos corpos e seus acidentes, as impressões e representações sensíveis não são a regra ou medida do julgamento, uma vez que o entendimento forma conceitos distintos deles, os quais, juntamente com princípios *a priori* e preceitos lógicos, servem como elementos e regras para a formação do julgamento. Além disso, o entendimento, como faculdade de conhecimento infinitamente superior e mais perfeita que os sentidos, pode examinar, comparar e refinar as impressões e representações dos sentidos a fim de julgar por si mesmos, e não por aqueles, sobre os objetos aos quais se referem.
Em termos de escola, pode-se distinguir a principal: Todo o nosso conhecimento vem dos sentidos, *tamquan ab ocasionaibus* conc. *tamquam vel material ministrantibus, vel ita ut regula sempre necessaria judicii,* neg.
Obj. 3ª Não possuímos certeza sobre nenhuma verdade, exceto vendo com absoluta evidência que o predicado é adequado ou repugnante ao sujeito da proposição; portanto, disso nunca podemos ter certeza e evidência verdadeira; porque seria necessário que conhecêssemos *toda* a essência do sujeito com *todas as* suas propriedades e atributos, conhecimento que não possuímos pelo menos com relação à maioria dos objetos: então, &c. [144]
Resposta: Em primeiro lugar, o ponto principal não é totalmente preciso, pois há coisas que produzem em nós certeza completa e absoluta, independentemente da percepção da conexão entre o predicado e o sujeito. É o caso de fatos ou fenômenos da consciência, nos quais não precisamos nos atentar para a conexão do predicado com o sujeito para termos certeza absoluta de que penso, existo, vejo, etc.
2. Embora a resposta anterior seja suficiente para anular a força da objeção, a menor deve ser rejeitada; porque é absolutamente falso que, para adquirir e possuir a certeza de que tal e tal predicado é adequado ou repugnante ao sujeito, seja necessário conhecer a essência deste último com todos os seus atributos e propriedades. Para ter certeza absoluta da verdade desta proposição: *o círculo não é um triângulo,* não preciso conhecer ou compreender todos os atributos do círculo, mas basta-me saber que um deles é a redondeza, que é incompatível com a figura triangular.
Obj. 4ª O entendimento divino nunca é enganado nem sujeito ao erro, porque é infinito; logo, o entendimento humano é sempre enganado e sujeito ao erro, porque é finito.
Resposta: negando a consequência. Para que o intelecto seja considerado verdadeiramente finito, não é necessário que esteja *sempre* sujeito a erros; basta que *possa* errar algumas vezes. Além disso, mesmo na hipótese de que o intelecto humano nunca tenha errado em seus julgamentos, ele ainda seria finito e infinitamente inferior ao intelecto divino, tanto porque este conhece infinitos objetos reais ou possíveis que o

homem desconhece, quanto porque *o modo* de Deus conhecer por meio de um ato único, puro e simplíssimo revela uma perfeição infinita que falta ao homem.
Obj. 5ª Os que estão entregues ao sono ou sujeitos ao delírio julgam que percebem e que existem coisas que eles realmente não percebem, nem existem: logo, a certeza absoluta não é possível ao homem.
Resposta: negando a consequência: 1º porque aqueles que sonham ou deliram, ao mesmo tempo em que têm uma certeza falaciosa [145] sobre a existência objetiva do que percebem, têm uma certeza *verdadeira* sobre o fato da consciência que representa ou lhes oferece aqueles objetos; 2º porque, mesmo admitindo-se o antecedente, a conclusão é ilegítima relativamente à tese, que se refere à possibilidade e existência da certeza para os homens que estão no uso da razão, e não para os que sonham e deliram. Se os céticos tentassem negar a certeza apenas com respeito aos que sonham e deliram, sua opinião, embora falsa, seria tolerável e não acarretaria os absurdos e inconvenientes registrados nas provas.

Capítulo Três

Os Critérios da Verdade

A palavra *critério* é frequentemente entendida como se referindo aos meios ou instrumentos que usamos para julgar as coisas, e nesse sentido não há outro critério além da razão, com o qual julgamos as coisas e sua verdade: tomando o critério desse ponto de vista, ele deveria ser chamado de *critério per quod.* Outras vezes, é entendido como se referindo ao *motivo* ou razão que induz o entendimento a concordar ou discordar, de modo que, nesse sentido, se torna a regra ou norma de julgamento, e por essa razão, e para distingui-lo do anterior, pode ser chamado de critério *secudum quod.* Quando falamos do *critério da verdade,* entendemos este segundo critério, e o discutiremos neste capítulo. Ele pode ser definido de forma geral: *motivum ex se infallibile pro judicio certo efformando circa rem determinatam.* Abrange a evidência, a consciência, o senso comum, os sentidos e a autoridade humana. [146]

Artigo I
Critério de Prova

Observações preliminares.

1. Uma vez que existe uma relação transcendental entre o entendimento e a verdade, uma relação inseparável e identificada com o primeiro, visto que, ao conceber o entendimento, necessariamente o concebemos como a faculdade da verdade ou da verdade, segue-se que as afeições e os atributos que pertencem a um geralmente também *per participationem* e são atribuídos ao outro de forma mais ou menos perfeita e adequada. Vimos que a *certeza* pertence *principalmente* àao entendimento, e *secundário* ou *menos próprio* ao

objeto. O oposto ocorre na *evidência ; porque primário,* e de acordo com seu significado direto e próprio, refere-se ao objeto ou verdade a ser conhecida; *secundariamente,* e como *ex consequenti* , refere-se e é atribuído ao entendimento.
2. Disto surge a divisão da evidência em objetiva e subjetiva. A primeira pode ser definida como *a aptidão do objeto para se apresentar ao entendimento com tal vivacidade e lucidez de verdade que obriga a um assentimento veemente e irresistível.* A vivacidade e a lucidez com que a verdade se apresenta ao entendimento nesta posição ou objeto complexo — *o todo é maior que a parte* — são de tal natureza que obrigam o entendimento a assentir irresistivelmente. Assim, a evidência objetiva nada mais é do que a radiância viva, energética e avassaladora da verdade no objeto. A evidência subjetiva é *a luz inata com a qual o entendimento percebe vívida e claramente objetos dotados de evidência objetiva.*
3. A evidência objetiva é invariável, assim como os objetos em que existe: a evidência subjetiva varia em diferentes sujeitos, de acordo com o grau de poder intelectual e energia de que são dotados. Portanto, observamos que o que é evidente para um talento superior não o é para um inferior ou para um entendimento inculto. [147]
4. A evidência, como critério de verdade, abrange tanto a evidência subjetiva quanto a objetiva; pois o assentimento não será infalível e *motivado* com certeza, exceto na condição de que a verdade brilhe vividamente no objeto e seja claramente percebida pelo entendimento. No entanto, a mais importante é a evidência objetiva, pois inclui o motivo e a norma ou regra de julgamento.
5. A evidência é dita *imediata* quando basta perceber os termos da proposição, isto é, seu sentido óbvio e próprio, para conhecer claramente a identidade ou repugnância entre o predicado e o sujeito. *O triângulo consiste em três linhas: o todo é maior que a parte.* O entendimento não pode deixar de assentir a essas proposições a partir do momento em que percebe o sentido dos termos: é dita *imediata* porque a simples intuição do objeto ou da proposição é suficiente para descobrir sua verdade. Haverá, ao contrário, evidência *mediata* quando, para descobrir a identidade ou repugnância do predicado com o sujeito, não basta a simples intuição do objeto ou a percepção dos termos, mas é necessário compará-los com um terceiro e descobrir pelo raciocínio a identidade ou repugnância dos extremos da proposição, como acontece nesta: *a alma do homem é imortal.*
6. Pode-se dizer que esta *evidência mediata,* à qual chegamos por meio do raciocínio, admite uma variedade de graus, conforme a proposição a que se refere esteja mais ou menos próxima do princípio ou princípios *per se nota* ou da evidência imediata, que servem de base ao raciocínio; visto que verdades ou proposições de evidência mediata, na medida em que se tornam evidentes ao nosso entendimento, na medida em que sabemos, por meio de um dado raciocínio, que elas têm uma conexão necessária com alguma proposição de evidência imediata. É claro que quanto mais distante uma proposição estiver do primeiro princípio que serve de fundamento ao raciocínio, e este último for consequentemente mais difícil e complexo, a clareza e a certeza, por assim dizer, da evidência diminuem proporcionalmente; pois, como São Tomás oportunamente observa [148], em um raciocínio longo e complexo, é fácil que uma proposição falsa seja misturada

entre muitas proposições verdadeiras, ou que uma que seja apenas provável (1), o que é suficiente para que não haja evidência verdadeira, porque não há demonstração verdadeira. Em uma palavra: *ex natura rei* e todas as outras coisas sendo iguais, o grau de evidência mediata em uma proposição é diretamente proporcional à sua proximidade com a verdade da evidência imediata que serve como base para o raciocínio, e inversamente proporcional à sua distância dela.

{(1) «Inter fines etiam vera quae demonstrantur, immixcetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio Appealatur.» *Soma. Cont. Gent.,* lib. 1º, cap. Ei.}

7. Pode-se inferir do que acabamos de explicar que existe uma evidência imediata que pode ser considerada *equivalente* à imediata, dado que um raciocínio muito simples, breve e quase espontâneo é suficiente para reconhecer claramente sua conexão com o imediato. Assim, por exemplo, a verdade desta proposição: *o mundo tem uma causa real,* pode ser considerada equivalente a uma verdade de evidência imediata, dado que um raciocínio muito simples e quase espontâneo é suficiente para reconhecer sua conexão com esta outra verdade de evidência imediata: *o nada não pode produzir um efeito real.*

Nesse sentido, deve ser entendida a tese que a seguir propomos sobre a evidência indireta; pois acreditamos que uma evidência indireta, remota ou imperfeita precisa ser combinada com algum outro critério para ser considerada absolutamente certa e certa.

Que seja provado primeiro. A evidência, seja imediata ou mediata no sentido exposto, é um motivo e critério ou regra segura para julgar o objeto verdadeiramente, sem que seja possível que o julgamento formado por eles e de acordo com eles seja falso: então, etc.

Prove o anterior. A evidência inclui em sua natureza ou essência a percepção, ou melhor, a intuição clara, viva e enérgica da identidade ou repugnância do predicado com o sujeito, uma intuição que nasce ou resulta da commensuração e afinidade natural do entendimento com a verdade que brilha e resplandece vividamente no objeto. Negar, portanto, que essa evidência seja um motivo racional e necessário de assentimento e dispensa para o entendimento, e uma regra segura da verdade, equivale a negar toda certeza e, o que é pior ainda, a negar que o entendimento humano tenha qualquer aptidão, propensão ou coaptação natural com os objetos como verdadeiros, ou com a verdade que é sua perfeição própria e característica.

Segunda prova. A consciência, ou o sentido interior, mostra-nos que está na própria natureza do homem tomar a evidência imediata e mediar a evidência próxima ou equivalente à imediata como uma regra segura e segura da verdade. De fato, experimentamos que, assim que uma verdade desse tipo é apresentada ao nosso entendimento, ele se sente *compelido* ou impelido a assentir, porque o objeto ou a verdade que brilha nele atrai veementemente a razão, que é, em certo sentido, precipitada e atraída para o objeto no qual a verdade brilha vividamente: *non potest subterfugere* (intellectus) *quim illis assentiat,* diz São Tomás, que também lista o entendimento entre as potências que *compelem ab object.* Essa expressão gráfica e enérgica de São Tomás é

confirmada pelo testemunho da consciência, que nos revela que é tão difícil para nós nos abstermos de assentir a uma verdade de evidência imediata quanto nos despojarmos da própria razão.

Corolário

Segue-se do que foi dito que a certeza científica, como tal, é, em última análise, resolvida na certeza dos primeiros princípios, dos quais ela originalmente emana. E, de fato: [150] uma vez que a ciência nada mais é do que a dedução racional de certas proposições ou verdades dos primeiros princípios nos quais elas estão contidas, a ciência é engendrada no entendimento, na medida em que percebe e reconhece que a proposição A tem uma conexão necessária com o primeiro princípio B, de modo que a falsidade do primeiro implicaria a falsidade do último. Por essa razão, São Tomás diz corretamente que a certeza da ciência nasce *inteiramente* da certeza dos primeiros princípios, e que quando o entendimento dá assentimento científico ou certo e evidente a alguma conclusão, é porque está contido ou resolvido em algum princípio de evidência imediata, *in principia per se visa resolvevitur,* com o qual tem uma conexão necessária (1).

{(1) «Certitudo scientiae tota oritur ex certilium principirum; tunc enim conclusões per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia.» *QQ. Disp. De Verit.,* c. 10º, art. 1º ad 13.
"In scientia vero conclusõesum, causatur determinatio (intellectus) ex hoc, quod conclusio secundum actum rationis, in principia per se visa resolvetur." *Enviado.,* lib. 3º, Dist. 23, art. 2*.* º}

Objeções

16. Objeção 1: Enquanto um homem sustenta e prega uma proposição como evidente, outro afirma que sua contradição é evidente: portanto, a evidência não pode servir como critério ou regra para reconhecer a verdade.Resposta: Se estivermos lidando com evidências mediatas relacionadas a proposições cuja conexão com os primeiros princípios é difícil de ver claramente, seja por causa das condições especiais do assunto, seja porque requer raciocínio longo e complexo, não há problema em admitir que a paixão, a desatenção, a pressa em julgar, a aplicação defeituosa das regras da Lógica, com outras causas análogas, especialmente quando várias delas são combinadas, fazem parecer evidente o que realmente não é. No entanto [151] a tese procede, não dessa evidência, que precisa ser auxiliada e completada por outros critérios, como diremos mais tarde, mas de evidências mediatas imediatas ou equivalentes, com relação às quais a objeção não tem lugar. Que o todo é maior que a parte: que o mundo deve ter uma causa real, visto que o nada não pode produzir um efeito real tal como o mundo é, são verdades às quais o homem não pode deixar de concordar, a menos que esteja sujeito à loucura.

17. Obj. 2ª Para que algo seja chamado de motivo ou critério infalível de verdade, deve ter uma conexão necessária com a verdade; assim, não podemos ter certeza de que a evidência tem uma conexão necessária com a verdade, uma vez que essa conexão não pode ser demonstrada: portanto, &c.Resposta: É absolutamente falso

que só podemos ter certeza daquilo que podemos demonstrar, como supõe a objeção. Isso está tão longe de ser o caso que a demonstração, na medida em que é capaz de produzir certeza em nós, pressupõe alguma verdade não demonstrada e indemonstrável *,* da qual, por assim dizer, a demonstração surge e da qual recebe sua verdade e certeza. Isso sem levar em conta que existem muitas outras verdades completamente certas para nós, independentemente de qualquer demonstração, como se verifica nas verdades e fatos da consciência ou do sentido íntimo. Uma vez que, então, o critério-evidência é o resultado da evidência objetiva e subjetiva, como estabelecemos, isto é, a verdade do objeto manifestada e percebida de maneira imediata, clara, intuitiva e como que espontânea pelo entendimento, ela não pode nem precisa ser demonstrada, assim como a luz do sol não precisa de nenhuma outra luz para ser vista. Em suma: a conexão da evidência com a verdade não está sujeita nem necessita de demonstração, mas apenas necessita de explicação para aqueles que ignoram ou fingem ignorar em que consiste a evidência que constitui o critério. Em termos da escola: a conexão, etc., não pode ser demonstrada *demonstra- tione proprie dicta, nec ea indiget,* conc *., demonstratione improprie dicta seu explanatione terminorum,* neg. Porque, em suma, [152] a evidência objetiva é a própria verdade do objeto, revelando-se e comunicando-se ao entendimento.
18. Obj. 3ª A razão divina não está sujeita à falibilidade em caso algum, porque é infinita: portanto, sendo a razão humana finita, estará sempre sujeita à falibilidade, e consequentemente sob condição de evidência, ainda que imediata.Resposta: A consequência é ilegítima. Como observamos anteriormente, para que a razão humana seja finita e infinitamente distante da de Deus, não é necessário que esteja *sempre* sujeita a erros ou que seja incapaz de *conhecer* a verdade. Ao contrário, se fosse determinada por sua limitação ou falta de infinitude a não conhecer a verdade, deixaria de ser razão, porque deixaria de ser *a faculdade de conhecer a verdade.*

Artigo II
Critério de consciência
II. Noção, características e divisão da consciência

O exercício ou ato de *consciência,* que também é chamado de *sentido íntimo ,* é a *percepção experimental de algum estado interno, modificação ou afeição presente de nossa alma.* Digo *experimental,* porque o ato de consciência sempre se refere a algo singular: *estado interno,* porque as coisas externas não pertencem à consciência; *presente,* porque o ato e testemunho de consciência, como tal, se refere apenas à afeição ou fenômeno existente *hic et nunc,* na alma; *alguns,* porque *nem todos* os estados ou afeições da alma estão sujeitos à consciência, como acontece, não somente nas coisas sobrenaturais, como a graça e as virtudes infusas, mas nas próprias afeições naturais,

como as que se referem ao exercício e à educação dos sentidos durante a infância, as [153] relativas à origem, natureza e conservação das ideias intelectuais, com muitos outros fenômenos e estados internos do *eu,* que estão fora da percepção experimental da consciência. Do que foi dito, duas coisas podem ser inferidas: 1. Que a consciência habitual é a faculdade de pôr em ação o ato que acabamos de definir, pois as faculdades ou potências são conhecidas e distinguidas por seus atos; 2. Que a opinião daqueles que pretendem que nada deve ser afirmado ou negado sobre a alma, seus fenômenos, potências, atributos e modificações, exceto o que é confirmado pelo testemunho da consciência, é irracional e infundada; pois há modificações, fenômenos e modos de ser e de agir que a consciência não pode alcançar. Também fica claro pela definição apresentada que a consciência abrange dois objetos. O primeiro são as modificações ativas ou passivas que afetam a alma de maneira sensível, isto é, experimentando-as e *sentindo* sua existência real. O segundo objeto da consciência é o sujeito dessas modificações, que geralmente é chamado de *self,* ou sujeito pensante: pois, com efeito, a consciência percebe e testemunha, não apenas que essas ou aquelas modificações e afeições existem, por exemplo, dor, alegria, volição, etc., mas que essas afeições estão em *nós,* isto é, que há um sujeito que experimenta, produz e no qual essas modificações e fenômenos são recebidos. A partir daqui, é por meio desses fenômenos da consciência que sabemos com completa certeza a existência da alma racional (1). [154]

{(1) Alguns modernos, ou melhor, a maioria, para quem é uma verdade axiomática que o mundo não sabia o que era a filosofia até Descartes entrar nele, tomam como certo e estabeleceram que, até ele vir ao mundo, ninguém sabia o que era a consciência ou o sentido íntimo, nem que ela poderia servir para perceber de forma experimental, sensível e de certa forma intuitiva a existência real da alma humana. Para reconhecer o que há de [154] verdade em tal afirmação, bastará ler a passagem de Santo Tomás que transcrevemos a seguir.

«In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentimental, et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere... Et ideo pervenit anima ad actualiliter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit... Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quod in seipsa agatur atendet, non requieritur aliquies habitus (alguma ciência ou notícias anteriores), sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actaliter ipsa percipitur.» *QQ.Disp. de Verit.,* pergunta. 10º, e art. 8º}

Às vezes, a atividade da consciência se concentra e se fixa principalmente no fenômeno ou afeição interna e, de certa forma, se não completamente nula, pelo menos muito imperfeita, no sujeito, do qual ela então tem apenas uma percepção confusa. Acontece frequentemente que, ao ouvir um concerto, ver um belo edifício, sentir dor, etc., toda a atividade da consciência se fixa e se concentra na afeição agradável produzida pela música, na dor, etc., sem que dificilmente percebamos que sou *eu* quem ouve a música ou experimenta a dor. Outras vezes, a atividade da consciência se fixa mais especialmente, ou com maior força e atenção, no sujeito do que no fenômeno, como acontece quando penso ou percebo que *sou eu* quem ouve uma certa música. A primeira é o que se deveria chamar de consciência *direta* ; a segunda, consciência *refletida* ; porque, na realidade, o ato ou fenômeno é o objeto imediato e direto da consciência ou sentido íntimo, e é primeiro, na ordem da natureza, experimentar ou sentir o ato, do que experimentar e saber que há um sujeito que o produz ou o recebe (1). [155]

{(1) Alguns modernos, e entre eles Balmes, explicam a consciência direta e a refletida de maneira diferente. Para este filósofo, "a consciência direta é a própria presença do fenômeno ao espírito, seja uma sensação, uma ideia, um ato ou impressão de qualquer

tipo na ordem intelectual ou moral... A consciência refletida é o ato pelo qual o espírito conhece explicitamente algum fenômeno que se realiza nele." *Filosofia. Fund.,* Livro 1, Capítulo XXIII.

Acreditamos que esta maneira de explicar e distinguir a consciência direta da refletida [155] é menos filosófica do que a que expusemos e que não está em harmonia com a observação psicológica. Como a natureza deste trabalho não nos permite discutir este assunto em profundidade, contentar-me-ei em apontar as seguintes observações.

1. No ego humano existem fenômenos que se pode dizer que estão presentes ao espírito, uma vez que se realizam nele, e ainda assim não estão sujeitos à consciência direta. Portanto, é incorreto dizer que esta última consiste na *própria presença do fenômeno ao espírito.*

2. A consciência não pode ser concebida no homem sem que seja concebida como a percepção de algum estado, ato ou fenômeno que ocorre no espírito ou no *eu* pensante . Portanto, o que, segundo Balmes, caracteriza e distingue a consciência reflexiva também se aplica à consciência direta.

A consciência também pode e deve ser distinguida em consciência perfeita e imperfeita, ou melhor, em *consciência sensorial* e intelectual. A consciência perfeita ou intelectual corresponde ao homem como ser pensante, e é a mesma consciência à qual nos referimos e somos referidos quando falamos do critério da consciência. A consciência imperfeita ou sensitiva é a percepção sensorial das sensações externas por meio da faculdade sensitiva que os antigos chamavam de *senso comum,* que é uma faculdade da ordem sensorial, porém superior e mais nobre que os sentidos externos, na qual as diversas sensações correspondentes a esses sentidos externos são reunidas e concentradas.

Embora se possa dizer que esta consciência sensível é própria dos animais, porque não ultrapassa os limites da ordem sensível, também se encontra no homem, uma vez que este é dotado de sensibilidade e de faculdades sensitivas análogas às dos animais. É verdade que não a percebemos em nós mesmos com clareza e distinção como distinta da intelectual; mas é fácil indicar a razão para isso, tendo em mente: 1. que esta consciência sensível não pode gerar uma noção clara e explícita de si mesma, porque não é acompanhada pela faculdade de reflexão, como a intelectual; limita-se assim à percepção de sensações sem se estender a outros fenómenos, muito menos a perceber a existência do sujeito que experimenta essas sensações e [156] estes fenómenos; 2. que no homem esta consciência está unida à intelectual, que, sendo mais perfeita, mais eficaz ou energética e mais universal, absorve a primeira de certa forma, impedindo consequentemente qualquer percepção distinta dela. Comparada com a consciência intelectual, a consciência sensorial pode ser chamada *rudimentar.* Nem é preciso dizer que, quando falamos de consciência como critério de verdade, estamos nos referindo à consciência intelectual.

II. A consciência como critério

Tese
A consciência ou senso íntimo é o motivo e critério infalível da verdade em relação ao seu próprio objeto.

Prova. De acordo com o que foi explicado nas observações anteriores, o objeto próprio da consciência são as afecções subjetivas da alma e a existência do *eu* como seu sujeito. Isso equivale a dizer que a consciência é a alma inteligente percebendo a si mesma e os fenômenos ou afecções que se realizam nela (os quais ela está vivenciando atualmente). Consequentemente, é impossível que haja falsidade ou erro no julgamento que ela forma sobre a existência real do sujeito pensante ou perceptivo, nem sobre as afecções que ela percebe experimentalmente. Para se convencer disso, basta ter em mente: 1. Que não pode haver percepção sem um sujeito perceptivo real; 2. Que quando a alma sente e experimenta algum fenômeno dentro de si, esse fenômeno deve envolver uma realidade por parte da alma que o sente e experimenta, porque o nada não é experimentado, mesmo que o objeto que ele representa possa não existir realmente. Sentir ou experimentar algo, e não haver sentimento ou experiência naquele que o sente e experimenta, são inconcebíveis e contraditórios.

Por outro lado, as condições fundamentais para o critério da verdade encontram-se na consciência. [157] Primeiro, envolve uma clareza e uma evidência indiscutíveis, visto que nada é mais íntimo, presente e manifesto à alma do que os fenômenos e afecções que nela se realizam. Segundo, é a única e última razão que podemos apontar em relação aos julgamentos e fatos que pertencem ao domínio da consciência. Se me perguntarem por que julgo e afirmo com certeza que penso, que existo, etc., não posso verdadeiramente apontar para nenhuma outra razão além da experiência e do sentimento íntimo desses fenômenos.

Objeções

Obj. 1ª A consciência às vezes nos induz a formar julgamentos falsos: portanto, ela não pode constituir um critério seguro de verdade.

Prova. A formiga. Os loucos e os que sonham julgam que tocam e veem corpos que na verdade não tocam ou veem: então, etc.

Resposta 1. Assim como a verdade e a força do testemunho dos sentidos não são destruídas ou desaparecem porque a sensação às vezes é acidentalmente defeituosa devido a um defeito no órgão ou no ambiente, assim também, mesmo que fosse verdade que a consciência induz falsos julgamentos em homens sujeitos ao sono ou à demência, não seria lógico inferir disso que ela não pode servir como critério de verdade em relação àqueles que estão no uso normal da razão; pois é autoevidente que a aplicação e o uso do valor de um critério pressupõem, como condição geral e *sine qua non,* o uso natural da razão. No entanto

2. Precisamente quanto ao critério da consciência, deve-se dizer que ele ocorre mesmo nos casos em que esse uso natural da inteligência é perturbado. A razão para isso é que, sendo seu objeto e domínio puramente subjetivos, seu testemunho é verificado enquanto se limita à afeição interna. Assim, aqueles que sonham ou deliram se enganam ao julgar que tocam ou veem este ou aquele corpo, mas [158] não se enganam ao julgar que experimentam ou parecem experimentar as sensações ou afeições de ver e tocar este ou aquele corpo. A afeição interna realmente existe na alma, e enquanto o julgamento se limita a assentir a essa existência de afeição subjetiva, ele é verdadeiro e infalível: aquilo que não existe realmente no corpo A, ou no corpo B, e deste ponto de vista o julgamento aludido é falso; Mas este juízo, na medida em que é objetivo, isto é, na medida em que se relaciona com a objetividade real da coisa, está fora do domínio da consciência e, consequentemente, em nada diminui o seu valor de critério em relação ao seu objeto próprio. Em termos sucintos ou escolares, pode-se distinguir a formiga. Aqueles que sonham ou deliram, etc. *corpora ipsa vere non tangunt nec vident conc. affectionem internam tangendi et videndi revera non habent sut experiuntur,* neg.

Obj. 2. Aquilo que nos induz a formar juízos contraditórios não pode servir como critério infalível de verdade; assim, a consciência nos induz a formar juízos contraditórios, como se vê em um homem que, tendo uma mão em água quente e a outra em água fria, afirma, de acordo com o testemunho da consciência, que *experimenta frio: ele experimenta calor:* portanto, &c.

Resposta: Para que haja uma verdadeira contradição entre duas proposições, elas devem envolver afirmação e negação *secundum idem,* ou seja, os objetos aos quais se referem devem ser considerados do mesmo ponto de vista. É evidente, portanto, que a experiência simultânea de frio e calor no exemplo da objeção não pode ser sujeito ou objeto de juízos contraditórios, visto que se referem a diferentes partes do corpo.

Pode-se contrapor à resposta de que as sensações residem na alma, e sendo isso simples, resultará que há duas sensações contrárias no mesmo sujeito.

Resposta 1. As sensações, consideradas como afecções subjetivas da alma, não são contrárias umas às outras, assim como os pensamentos e as volições não o são. A contrariedade e a oposição que concebemos nos diferentes fenômenos internos da alma são relativas aos objetos, mas não ao [159] sujeito em si, isto é, à alma, que, apesar de sua simplicidade substancial e entitativa, contém uma multiplicidade ou diversidade *operativa* quase infinita , sendo o princípio e o sujeito da variedade de poderes e atos que observamos nela. Se a vontade pode amar e odiar o mesmo objeto, considerado de duas fases ou pontos de vista, com maior razão pode a alma experimentar as sensações de frio e calor, conforme informam e vivificam diferentes partes do corpo. Isso mesmo admitindo que a sensação pertença exclusivamente à alma. Mas

Resposta 2. A verdade é que a sensação não é recebida apenas na alma , com exclusão do corpo, mas no composto que resulta da união dos dois, ou, como diz Santo Tomás, *in conjucto.* A alma, como forma substancial do corpo humano e atividade substancial, é o primeiro princípio da sensação, mas não é o único sujeito da sensação, exceto na medida

em que está unida ao corpo. A prova disso, além da experiência que nos diz que o corpo juntamente com a alma, isto é, tanto infeliz quanto vivificado por ela, é aquele que experimenta calor, frio, dor, etc., é que a alma separada do corpo não experimenta essas sensações, mesmo que possa ter pensamentos e volições. A razão para isso se encontra na profunda doutrina de Santo Tomás, que nos diz que as sensações são atos de *faculdades orgânicas,* como as sensíveis, enquanto o pensamento e a volição puros são atos de *faculdades ou poderes inorgânicos,* como os de ordem puramente intelectual.

Artigo III
Critério de senso comum

Observações e noções prévias.
1. Por *senso comum,* entendo a *propensão inata do homem a assentir firmemente a certas verdades antes que elas sejam clara e evidentemente apresentadas ao entendimento. A* observação ensina que as verdades às quais assentimos, ou pelo menos a maioria dos homens assente, em virtude dessa propensão, são diversas e pertencem a diferentes [160] ordens. *Deus deve ser reverenciado: existe outra vida na qual as ações do homem são respectivamente punidas e recompensadas: os corpos que vemos realmente existem fora de nós: algumas ações são louváveis e outras censuráveis: se muitos caracteres de impressão forem jogados sobre a mesa, eles não serão dispostos de modo a imprimir um livro.* Essas são proposições que obrigam a um assentimento firme e certo, sem que haja um motivo evidentemente racional e explícito.
2. Eu disse *"evidentemente racional e explícito* " porque, na realidade, essas proposições, juntamente com outras semelhantes que chamamos de verdades do senso comum, envolvem uma evidência indireta que não é muito difícil de descobrir por meio do raciocínio e que, sem dúvida, atua sobre o nosso entendimento, que a percebe de maneira confusa e implícita. No entanto, como essa evidência é insuficiente por si só para determinar o assentimento firme, instantâneo e certo às verdades do senso comum, e como, por outro lado, esse assentimento é necessário ao homem em vista da importância prática que geralmente acompanha as verdades do senso comum, era conveniente e necessário que a inteligência humana fosse dotada pelo mesmo Autor da natureza dessa propensão espontânea a sentir as verdades do senso comum com um grau de certeza maior do que o correspondente à evidência confusa e implícita que as acompanha.
3. Do que foi dito, segue-se que a doutrina de Reid e da escola escocesa, que afirma que o assentimento às verdades do senso comum procede de um instinto espontâneo e cego da natureza, deve ser rejeitada como falsa. Todo critério de verdade e todo assentimento do entendimento devem ser *intelectuais,* consequentemente *racionais;* e admitir conhecimento discreto e assentimento à verdade sem qualquer motivo racional é confundir e equiparar a inteligência às percepções instintivas dos animais. O que acabamos de dizer sobre Reid e a escola escocesa aplica-se a todos os filósofos que explicam o critério do

senso comum em sentido semelhante, [161] entre os quais se pode citar o nosso Balmes (1).

{(1) De fato, nosso filósofo não vê no critério do senso comum nada mais do que uma *inclinação* necessária da natureza, um assentimento procedente do *instinto intelectual, um impulso irresistível da natureza.* }

4. O critério do senso comum, portanto, deve ser considerado como resultante da evidência mais ou menos aparente e manifesta, mas real e efetiva, que existe no objeto, e da propensão inata do entendimento a assentir com certas verdades. Podemos, portanto, dizer que esse critério inclui um *elemento racional,* que é a evidência; e outro elemento *instintivo* ou natural, que é a propensão indicada. Do que foi dito até agora, pode-se legitimamente inferir o seguinte:

Tese

Os juízos de senso comum devem ser considerados infalíveis e certos, desde que atendam às condições específicas desta classe de verdades.

A razão é que tais julgamentos são baseados, por um lado, na evidência, o critério legítimo e principal da verdade, como foi demonstrado; e, por outro, na propensão ou inclinação natural ao assentimento, uma propensão que só pode proceder de Deus, o autor imediato da inteligência, em que ela é encontrada ou revelada: portanto, se tais julgamentos fossem falsos, seria necessário admitir que Deus nos tivesse dado uma inteligência com uma propensão ou inclinação natural ao erro. As *condições inerentes* às verdades do senso comum mencionadas em nossa tese são principalmente as seguintes:

a) *Que a verdade seja constante e verdadeiramente comum:* isto é, que todos os homens assentem nela, em todos os tempos e lugares, desde que estejam no uso normal, embora imperfeito, da razão. [162]

b) *Que esteja de acordo com a razão,* de modo que, se submetido a um exame científico, pareça evidente e fundado em razões científicas.

c) *Que o assentimento a ela procede unicamente da razão e da natureza.* Esta condição expressa a natureza ou caráter próprio das verdades do senso comum, nas quais o assentimento procede simultaneamente da evidência e da propensão inata do entendimento. Assim, pode ser considerado como o fundamento e a razão para as outras duas condições; pois, na medida em que esta classe de verdades é comum a todos os homens e pode ser submetida ao exame da razão, na medida em que deriva sua origem da propensão inata ou conatural do entendimento, e da evidência nelas contida ou envolvida (1). Esta condição exclui o assentimento que deriva de paixões, ignorância, preocupação, etc., mesmo que atinja um certo grau de universalidade.

{(1) Balmes também aponta como condição das verdades do senso comum que elas tenham *por objeto a satisfação de alguma grande necessidade da vida sensível, intelectual ou moral.*

As condições de um critério devem ser gerais ou se estender a todos os casos, o que não é verdade em relação a este. Que lançar alguns caracteres de impressão ao acaso não resultará na composição de uma determinada página de um determinado livro é uma

verdade do senso comum e, no entanto, não implica a satisfação de nenhuma grande necessidade da vida sensível, intelectual ou moral do homem.}

Objeções.

Objeção 1. O que chamamos de senso comum nos leva a formar falsos julgamentos sobre as coisas; pois vemos que os homens são levados pela própria natureza ou propensão inata do entendimento a julgar que as cores, a doçura, a dureza, o calor, etc., são realmente encontrados nos corpos, enquanto os filósofos demonstram que essas coisas não existem nos corpos, mas no sujeito que as experimenta ou sente. [163]

Resposta 1. Mesmo admitindo a implicação da objeção, a saber, que os filósofos provaram ser falso o julgamento que os homens formam a respeito da objetividade real das cores, da doçura, etc., o que se poderia legitimamente inferir da objeção é que esse julgamento ou assentimento não pertence ao critério do senso comum, visto que não poderia suportar o escrutínio da razão e procederia da ignorância ou da preocupação, e não da razão e da natureza. A objeção, portanto, não destrói o valor do senso comum em si; no máximo, provaria que o julgamento ou assentimento a respeito da objetividade das sensações não preenche as condições próprias das verdades do senso comum.

Resposta 2. Mas a verdade é que a objeção se baseia unicamente na imprecisão e confusão de ideias, e que no assentimento ou julgamento relativo à existência objetiva das cores, doçura e outras modificações aludidas na objeção, há realmente um assentimento e uma verdade de senso comum. Para se convencer disso, basta ter em mente que essas palavras — *cor, doçura, calor* — podem ser tomadas, ou na medida em que significam as propriedades, modificações, disposições, acidentes, ou como quer que os chamem, dos objetos que produzem e determinam essas sensações. É claro que, no primeiro sentido, cor, doçura, calor, etc., não existem realmente nos corpos, porque eles não experimentam ou têm a sensação de cor, doçura, etc., e deste ponto de vista eles existem e residem no sujeito que percebe ou experimenta essas coisas: mas não é menos certo e evidente que doçura, calor, etc., realmente existem fora de nós, ou têm realidade objetiva, conforme significam certas disposições, acidentes ou modificações dos corpos, por meio dos quais produzem em nós certas sensações, e são propriamente chamados de doce *, quente, branco,* etc. A existência objetiva, então, em corpos de calor, sabor, cor, dureza, etc., na medida em que essas palavras significam certas modificações, disposições ou propriedades dos corpos, é uma [164] verdade do senso comum, e todos os filósofos podem ser desafiados a provar o contrário. Se quisermos responder em termos de escola, poderemos dizer: os homens são induzidos pela própria natureza a julgar que as cores, a doçura, etc., *quatens his nominibus significante sensações,* são realmente encontradas nos corpos, neg *., quatens praefata nomina significante reales qualitates seu modificados corporem a quibus sensatio oritur,* conc. (1) [165]

{(1) Pelo que foi dito, é fácil reconhecer quão pouco fundadas são as pretensões de certos escritores modernos, bem como as declamações ridículas daqueles filósofos, tão preocupados quanto superficiais, que têm o hábito de afirmar que Descartes foi o primeiro a ter descoberto que a cor, a doçura, o calor e outras sensações estavam apenas no sujeito ou na alma, e não nos corpos, como os escolásticos haviam dito. Como se eles não soubessem que a cor e a doçura, etc., como sensações, não existiam nos objetos, mas no sujeito que as percebia experimentalmente! Basta notar o significado das palavras para saber que as pretensões dos cartesianos são um castelo no ar, e que os filósofos e o povo

comum realmente concordam sobre este assunto. Isso é reconhecido por Thomas Reid, apesar de sua preocupação a favor de Descartes e contra os escolásticos. Aqui estão suas palavras: "As pessoas comuns dizem: o fogo é quente, a neve é fria, o açúcar é doce; nossos sentidos testemunham isso, e é absurdo negá-lo. Os filósofos dizem: calor, frio, doçura nada mais são do que sensações existentes em nós; supor que essas sensações estejam no fogo, na neve, no açúcar, é absurdo.
A contradição aqui é mais aparente do que real. Ela surge de um abuso de palavras por parte das pessoas comuns. Quando o filósofo diz que não há calor no fogo, o que ele quer dizer com isso? Que o fogo não experimenta a sensação de calor: ele está certo, e se ele se der ao trabalho de se explicar, as pessoas comuns concordarão com ele. Mas, na realidade, o filósofo se expressa mal; pois existe realmente no fogo uma qualidade chamada calor, e tanto os filósofos quanto as pessoas comuns designam por esse nome a qualidade em vez da sensação na maioria das vezes. Assim, então, os filósofos tomam o termo em um sentido, e as pessoas comuns em outro. No sentido do vulgo, a proposição do filósofo é verdadeiramente absurda, e o vulgo sustenta que é assim: no sentido do filósofo, a proposição é verdadeira, e o vulgo [165] reconhecerá isso assim que seu significado lhe for esclarecido, porque o vulgo sabe muito bem que o fogo não sente calor, e isso é precisamente tudo o que o filósofo quer dizer quando afirma que não há calor no fogo. » *Obras Completas,* traduzido por Jouffroy, vol. III, *Ensaio,* 2º, c. 17.}
Obj. 2ª Se existe alguma verdade que possa ser chamada de senso comum, deve ser, sem dúvida, a existência de Deus, que, sem ser autoevidente ou imediatamente evidente, é necessária para a vida intelectual e moral do homem: assim, o senso comum não serve como critério seguro e infalível para a existência de Deus: então, &c. Prov. o eu. A verdade do senso comum envolve o assentimento de todos os homens; assim, nem todos os homens admitem a existência de Deus, como é provado: 1º pelos ateus que existiram em todos os tempos; 2º por alguns povos bárbaros que não tinham qualquer ideia de Deus, segundo os relatos de viajantes; 3º pelos próprios filósofos antigos, a maioria dos quais admitia a eternidade da matéria, incompatível com a existência do verdadeiro Deus.
Resposta: A existência de Deus, como verdade de senso comum, não desaparece mesmo que se admita que alguns povos excessivamente selvagens e em pequeno número permaneceram por algum tempo sem conhecer a existência de Deus, assim como não desaparece porque os loucos e idiotas carecem dessa ideia. Isso, mesmo que se admita o fato indicado; porque a verdade é que até agora não foi demonstrado, sem sombra de dúvida, que exista alguma sociedade de homens absolutamente desprovida de qualquer ideia de Divindade, embora essa ideia possa ser muito grosseira e misturada com outras concepções absurdas. Por outro lado, deve-se levar em conta que os relatos dos viajantes sobre esse assunto devem ser vistos com desconfiança por várias razões, e principalmente porque eles não possuem a língua, nem conhecem as instituições e os costumes dos selvagens com a perfeição que seria necessária para poder afirmar com plena certeza que não existe entre eles nenhuma ideia de Divindade. [166] Em termos de escola, o menor pode ser distinguido do segundo silogismo. Nem todos os homens *ratione utentes* sabem, etc., neg. men *qui ratione non utuntur,* trad. Quanto aos ateus, admitimos prontamente que *possam existir ateus práticos,* isto é, homens que vivem como se Deus não existisse; mas negamos a existência de ateus verdadeiros ou *teóricos* que julguem com certeza em seus corações que Deus não existe; e isso é tanto mais verdadeiro quanto aqueles que geralmente se professam ateus são homens de cultura e instrução. Esses filósofos, que professam um ateísmo repugnante à natureza humana, bem como à razão humana, adaptam-se perfeitamente à frase de Sêneca: "Uma mentira *é uma mentira, aquele que diz que ninguém sente Deus; e que afirma de forma interdita, e que permanece*

em dúvida a noite toda." A prova da objeção, retirada da matéria eterna, admitida por alguns filósofos gentios, não destrói a existência de Deus como uma verdade de senso comum. A existência de Deus é uma coisa, e a natureza e os atributos concebidos nele são outra bem diferente. Filósofos gentios, privados da luz da revelação, não podiam facilmente conceber a criação *ex nihilo,* nem, consequentemente, formar ideias exatas e verdadeiras sobre como Deus é o autor e a causa do mundo.

Artigo IV
Critério dos sentidos externos

1º Nos sentidos externos devemos considerar *o fim, o objeto, as* condições necessárias para que possam servir de regra e critério quanto ao juízo intelectual.
2. *A finalidade* dos sentidos é dupla: uma *imediata* e *física* ; a outra *intelectual* e mediata. A primeira é a preservação do indivíduo ou da vida no homem; assim, os sentidos são aqueles que nos avisam do que é útil ou prejudicial ao corpo,[167] e os usamos para procurar e obter coisas necessárias ou úteis à vida. A segunda é fornecer ao entendimento material para concepções intelectuais ou para a ciência e o conhecimento puramente intelectual, em razão das impressões e representações sensíveis dos corpos que a alma adquire por meio dos sentidos, tanto externos quanto internos. Suponha um homem privado de todos os tipos de sentidos, e ele permanecerá em completa estupidez, ou quase menos. Deste ponto de vista, os sentidos dão ordem ao entendimento e, consequentemente, à verdade, e sua finalidade é *intelectual.*
3. O *objeto* geral dos sentidos são os corpos. No entanto, a cada um dos sentidos corresponde, como *seu objeto próprio* e especial, alguma realidade ou modificação determinada pelo corpo; assim, a *cor* de um corpo é percebida pela visão, *o sabor* pelo paladar, etc. Algumas dessas modificações podem ser percebidas por dois ou mais sentidos, e por essa razão podem ser chamadas de *objetos comuns,* como se observa na magnitude, no movimento, na figura, etc. Os escolásticos chamavam a primeira de *sensibilia propria,* e a segunda *de sensibilia communia.* A substância material oculta sob essas modificações ou acidentes, e sujeita a eles, era chamada de *sensibile per accidens* ; e não sem razão, porque, embora em si mesma não seja percebida pelos sentidos, é percebida de maneira indireta e mediata por meio das qualidades ou modificações sensíveis que servem como meios para investigar e reconhecer sua natureza e atributos.
4º *As condições necessárias* para a veracidade dos sentidos como critério de verdade são principalmente as seguintes:
a) *Que estejam convenientemente dispostas ou em seu estado natural, tanto da parte do órgão, como da parte do meio e da distância do objeto* : o olho doente, ou olhando através de um vidro verde, não verá as cores nos objetos como elas são em si mesmas.
b) *Que seu testemunho seja em relação à natureza do objeto percebido.* Se, para julgar algo que é [168] próprio *dos sentidos ,* basta a percepção correta do sentido ao qual

corresponde como objeto próprio, para formar um juízo sobre algo que é *comum dos sentidos,* é preciso aplicar dois ou mais sentidos.
c) *Que o testemunho dos sentidos seja constante e uniforme* : condição que falta àqueles que sonham ou deliram.
d) *Que não haja oposição entre o testemunho dos diferentes sentidos.* Esta condição coincide fundamentalmente com a segunda, porque a oposição geralmente surge com relação aos sentidos comuns sujeitos à ação de dois ou mais sentidos, caso em que o julgamento deve estar em conformidade com o testemunho dos sentidos em cuja percepção as outras condições são satisfeitas.
e) *Que a razão dirige e consolida o seu exercício,* porque lhe compete, em primeiro lugar, verificar se a percepção de um sentido dado, num caso dado, se verifica nas condições expostas; e, além disso, comparar e dirigir o exercício dos diferentes sentidos, quer por parte das próprias sensações, quer por parte da sua relação com os objetos próprios ou comuns.
5. Entre os vários filósofos que negaram a eficácia dos sentidos externos como critério de verdade, podemos listar Berkeley, Kant e Fichte, todos os quais professam, mais ou menos explicitamente, o idealismo em relação à existência objetiva dos corpos, ou pelo menos à sua *cognoscibilidade* através da sensação. A estes, deve-se acrescentar, com razão, Malebranche, que admite a existência real dos corpos, mas afirma que esta não nos é conhecida nem pelos sentidos nem pela razão, mas unicamente pela revelação de Deus.

Tese

No que se refere aos corpos e suas modificações, o testemunho dos sentidos é motivo ou critério seguro de verdade, desde que acompanhado das condições que se propõem.

Prova. Para estarmos convencidos disto, basta ter em mente: [169]
1. Que se o entendimento erra ao julgar as coisas sensíveis em harmonia com a percepção ou testemunho dos sentidos nas condições indicadas, tal erro deve ser atribuído à própria natureza humana, ou melhor, a Deus, o autor dessa natureza: porque, na verdade, somente a Ele pode ser atribuído o erro que procede de uma faculdade cognitiva, aplicada em condições naturais e convenientes, e exercida com respeito ao seu próprio e peculiar objeto.
2. Este testemunho dos sentidos a respeito de seu objeto próprio é, por sua própria natureza, claro, manifesto e evidente, além de qualquer questionamento sério ou formal. Certamente, despertaria pena ou desprezo se alguém, ao tocar e ver uma mesa, ou ao comer, tentasse nos persuadir de que não está realmente tocando a mesa, ou de que não se trata de um corpo real, nem da comida que está comendo, e de que não há nada aqui além de fenômenos ou afeições subjetivas, e meras aparências.

3. Acrescente-se a isso o fato de que o testemunho dos sentidos é a única e última razão que podemos apontar para a certeza com que assentimos a certas verdades, o que constitui outra característica dos critérios de verdade. Certamente, se alguém me perguntar, por exemplo, por que tenho certeza de que esta mesa tem um metro de comprimento, e não apenas um quarto ou dois metros, não posso e não devo apontar nenhuma outra razão além de que o tato e a visão dão testemunho disso.

Corolários.

1. *Portanto, a sensação, devidamente considerada, não é uma mera afeição subjetiva ou interna, mas contém uma relação determinada com objetos materiais e é a razão ou meio natural de perceber os corpos e suas qualidades.* Pois a razão pela qual tenho certeza de que os corpos existem fora de mim e de que possuem estas ou aquelas propriedades não é outra senão o testemunho dos sentidos, assim como a razão pela qual tenho certeza de que o todo é maior que a parte é a evidência pela qual o entendimento percebe essa verdade. Essa certeza sobre a existência real dos corpos [170] e sobre suas qualidades seria gratuita se a sensação fosse uma afeição puramente subjetiva; já que, nesse caso, só poderíamos ter certeza de que experimentamos esta ou aquela afeição e, no máximo, adquirir a certeza de que essas afeições procedem de alguma causa diferente de nós mesmos, e mesmo isso por meio do raciocínio. Portanto, a própria história da filosofia nos ensina que aqueles que consideravam a sensação como uma afeição puramente subjetiva ou negavam a realidade do mundo corpóreo externo, como Berkeley, ou duvidavam dela, como Kant e Fichte, ou tentavam estabelecê-la por meio de raciocínios mais ou menos legítimos e difíceis, como Descartes, Mallebranche e Locke. (1) E, no entanto, a verdade é que as sensações e o testemunho dos sentidos baseados nelas nos fornecem certeza completa sobre a existência dos corpos e suas modificações e qualidades, sem esperar por demonstrações de filósofos.

{(1) O próprio Royer-Collard reconhece esta verdade, apesar de sua predileção por Descartes e Locke. «Descartes, Mallebranche et Locke, mantêm o mundo exterior; o pretendente apenas prova a realidade no deduisante da realidade das ideias... Descartes croit o reencontrer dans l'idée de Dieu; Mallebranche responde à preuve de Descartes, il n'en trouve de solide que dans la revelation.
Ainsi, la revelación ecartée, Mallebranche pressant la doutrina de Descartes au pur idealisme. Berkeley detectou o mesmo resultado nas consequências urgentes da doutrina de Locke.» *Compl OEuvres. por Reid,* Tom. III, *Fragmentos de Royer-Collard,* p. 394.}

2. *Então, Descartes e os cartesianos, que tanto se esforçaram para nos persuadir de que a sensação é uma mera afecção interna da alma, apenas abriram a porta e lançaram as bases do idealismo.* A partir do momento em que a sensação é reduzida unicamente a uma afecção subjetiva, é lógico e natural deduzir, com Berkeley, que extensão, figura, cores, etc., não existem realmente nos corpos, mas na alma, que os percebe através dos sentidos; ou afirmar [171] com Kant e Fichte que, através das sensações, percebemos fenômenos ou aparências fenomenais, mas não a realidade objetiva dos corpos ou dos seres em si.

É certamente estranho, e também sensato, que o talento privilegiado do nosso Balmes não tenha percebido a falsidade de tal opinião e as consequências idealistas às quais ela inevitavelmente conduz. Não há meios ou refúgio racionais aqui. A sensação é o meio de

comunicação entre os sentidos e os corpos. Se essa sensação for um fato puramente subjetivo, se for uma mera afecção interna, a sensação nada pode nos ensinar com certeza e clareza sobre os corpos e suas propriedades ou qualidades. Portanto, a vasta maioria dos homens, que não estão em condições de elaborar, ou mesmo de compreender, o raciocínio com o qual os filósofos tentam demonstrar a existência dos corpos, estará condenada à dúvida eterna sobre este assunto. Ou, pelo menos, será necessário dizer que os certos juízos que eles formam a respeito da existência real dos corpos que percebem com seus sentidos, bem como a respeito de sua distinção, distância, magnitude, figura, dureza, cor, etc., etc., juízos formados em virtude das *sensações* com as quais percebem todas essas coisas, são outros tantos juízos formados sobre fundamentos falsos ou insuficientes e, portanto, irracionais, ou pelo menos duvidosos. Tais são as consequências necessárias e inevitáveis a que conduz a opinião de que a sensação é uma afecção puramente interna (1). Isso significa que [172] o que a filosofia moderna exalta como uma grande descoberta de Descartes nada mais é do que um erro e um novo caminho para o idealismo.

{(1) E, no entanto, tal é a opinião de Balmes, para quem a sensação é *uma mera afeição interior...* um fato que acontece *em nossa alma,* um fato simples que *não testemunha* o que está fora de nós.

Balmes admite que a existência dos corpos pode ser demonstrada por meio do raciocínio. Deixando de lado a dificuldade dessa demonstração, na hipótese de que a sensação nada mais é do que um fenômeno subjetivo da consciência, sempre se verificará que, para a maioria dos homens, essa existência dos corpos é um fato [172] duvidoso, visto que desconhecem essa demonstração, ou um fato ao qual concordam cegamente. No entanto, se, desconsiderando as reflexões filosóficas, quisermos falar a linguagem da verdade e do senso comum, todos os homens, incluindo os filósofos, concordam firme e confiantemente com a existência real dos corpos e de suas propriedades, não de maneira cega ou irracional, nem por meio de qualquer demonstração, mas por meio das sensações que lhes são fornecidas pela experiência e pela percepção clara dessas coisas.

Uma vez colocado nesse falso fundamento, Balmes é logicamente levado a uma concepção ou definição imprecisa do corpo, que, para o filósofo espanhol, nada mais é do que *uma coisa distinta do nosso ser e cuja presença nos faz experimentar certas sensações.* Isso equivale, grosso modo, a dizer que o conceito de corpo é aplicável a Deus, embora seja, sem dúvida, este último que tem o poder de produzir certas sensações em nós e é distinto do nosso ser. "Examinando filosoficamente o conceito de corpo", diz ele, "encontramos nele o conceito de uma coisa distinta do nosso ser e cuja presença nos faz experimentar certas sensações." *Dicionário Filosófico de Filosofia, Vol. 1,* nº 2, capítulos 1, 4 e seguintes.

Objeções

Objeção 1: Se o testemunho dos sentidos fosse um critério de verdade, sem dúvida o seria com respeito à existência real dos corpos; e, no entanto, não é o caso: porque a sensação, sendo uma mera afeição interna do sujeito que sente, existe somente dentro de nós e, consequentemente, nada nos diz sobre a existência de corpos fora de nós.

Resposta: Deve-se negar absolutamente que a sensação seja uma mera afecção interna, como a objeção supõe, e que é dissipada por esta única negação; pois toda a sua força reside nesta afirmação ou suposição imprecisa. Qualquer que seja a natureza íntima da sensação e qualquer que seja a opinião adotada sobre ela, é inegável que a sensação [173] é essencialmente uma operação de percepção ou cognição; pois aquele que *sente* percebe ou conhece sensivelmente *algo,* e os sentidos não nos foram dados com o propósito de nos percebermos ou sentirmos a nós mesmos, mas com o propósito de sentir ou conhecer coisas. Ora, todo ato de cognição envolve necessariamente relação com

algum objeto; pois implica que há conhecimento, sem que haja um sujeito que saiba, e um objeto que seja conhecido ou que deva ser conhecido. Segue-se que, embora a sensação, considerada exclusivamente pelo sujeito, seja uma afecção interna do sujeito, isso não significa que, tomada *adequadamente* ou em relação a tudo o que contém, inclua uma relação necessária com um objeto determinado, o mesmo objeto que serve de termo para a ação de sentir ou sensação, e que não é outro senão as qualidades, modificações, propriedades, ou como quer que se chamem, que existem nos corpos como sujeitos dessas propriedades, acidentes ou qualidades. Portanto, a objeção se baseia em uma concepção incompleta e imprecisa da sensação, e só é válida contra Descartes e aqueles que, com ele, afirmam que na sensação não há nada mais do que uma mera afecção subjetiva do homem. Em termos da escola, pode-se dizer: sensação *adaequate sumpta* é uma mera afecção interna, e não se estende nem atinge corpos que estão fora de nós, neg., *inadaequate sumpta,* conc.

Objeção 2: O testemunho dos sentidos muitas vezes nos engana, como acontece quando, por exemplo, nossa vista apresenta uma torre distante de formato redondo, mas que na realidade é quadrada: portanto, os sentidos não podem fornecer um critério seguro de verdade.

Resposta: Em termos de escola, distinguindo o antecedente. O testemunho dos sentidos, *si recte adhibeatur* , é frequentemente enganoso, neg., *si conditiones requisitae non serventur,* conc. Já foi dito que o testemunho dos sentidos não pode servir de regra para o julgamento do entendimento, nem consequentemente ser um critério de verdade, a menos que seja acompanhado pelas condições acima mencionadas. Esta condição não é satisfeita no exemplo da objeção, uma vez que, além do fato de que a distância é assumida como desproporcional, e consequentemente [174] não há disposição conveniente por parte do ambiente, estamos lidando com um objeto que é *sensibile commune,* sobre o qual nenhum julgamento deve ser formado sem primeiro ser percebido pelos dois ou mais sentidos que se referem a ele. O sentido da visão não é propriamente enganado neste caso, uma vez que percebe o objeto de acordo com as condições de distância e ambiente que o acompanham. Engana-se o entendimento que julga precipitadamente, sem esperar o testemunho completo dos sentidos, em relação à natureza e às condições do objeto.

Obj. 3ª Às vezes o homem refere suas sensações a corpos que não existem, como se observa em sujeitos que, após terem sofrido a amputação de um braço, sentem dor nele: portanto, o testemunho dos sentidos não é fidedigno, mesmo nas condições indicadas.

Resposta: O testemunho dos sentidos, como critério de verdade, pertence ao externo e não ao interno, nem ao exercício da sensibilidade interna, que é ignorado aqui. Assim, mesmo que a objeção seja aceita, nada se seguiria contra o critério dos sentidos, como estabelecemos e explicamos. Além disso, o erro neste caso não surge da sensação, mas da imaginação e da precipitação no julgamento, um erro que o entendimento pode facilmente evitar aplicando o tato ou a visão ao local ou parte à qual a imaginação refere a dor.

Artigo V
Critério de Autoridade Humana
I. Conceito e condições deste critério

Pode-se dizer que este critério é inferior por natureza aos precedentes, na medida em que estes últimos são *internos* ao sujeito, enquanto o critério da autoridade pode ser chamado de *externo,* [175] na medida em que as verdades a que se refere nos chegam ou são recebidas de outros. No entanto, e de outro ponto de vista, o critério da autoridade pode ser considerado mais importante do que os precedentes; pois, na realidade, se examinarmos nosso conhecimento, descobriremos que adquirimos e possuímos mais dele por dependência da autoridade humana do que aquele pertencente aos outros critérios. O critério da autoridade humana também é, por sua própria natureza, mais complexo do que os outros, e sua aplicação correta e filosófica exige que não se perca de vista a variedade de regras e condições às quais está sujeito. Em geral, é necessário evitar os dois extremos: o de acreditar em tudo o que nos chega por meio da autoridade humana e o de rejeitar tudo; porque, como disse Melchior Cano, *uterque, et qui cita credit, et qui ad credentum nimium est tardus, jure reprehenditur.*

Os fatos cujo conhecimento podemos adquirir através do testemunho ou autoridade dos homens são vários e recebem nomes diferentes.

a) *Dogmáticas* ou doutrinárias são aquelas que se referem a alguma verdade científica, à qual damos assentimento por palavra ou autoridade de outrem, como se eu acreditasse que os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, porque é o que me asseguram os entendidos em matemática.

b) *Históricos* são os fenômenos e atos que ficam registrados na história dos homens, dos povos e das ciências ou artes.

c) *Naturais* são aqueles fatos e fenômenos cuja realização não implica a suspensão de nenhuma das leis da natureza; ao contrário, *sobrenaturais* são aqueles cuja realização implica e exige a suspensão de alguma lei da natureza.

d) *Óbvios* ou manifestos são aqueles cujo conhecimento não exige, da parte do sujeito, especial diligência, sagacidade ou condições científicas. Os fatos cujo conhecimento exato e certo exige as condições indicadas, dizem-se *obscuros* ou difíceis: para testemunhar, por exemplo, sobre fatos e fenômenos magnéticos, é necessário possuir certo gênero de conhecimento, e o uso ordinário dos sentidos, tal como existe entre o povo, não basta.

e) Fatos *públicos* são aqueles registrados em juízo ou por outro meio autêntico de sua natureza, ou ocorridos na presença de muitas testemunhas cuja atenção deveria ser chamada para eles em razão de sua importância; se essas condições não estiverem presentes, os fatos são considerados *privados.*

f) Finalmente, os fatos que conhecemos pelo testemunho de outros podem ser favoráveis ou contrários ao narrador, não somente considerados em si mesmo e como indivíduo, mas

também na medida em que pertence a um determinado país, família, classe, etc. Deve-se levar em conta também se o fato é favorável ou contrário às inclinações, aos costumes e, sobretudo, às opiniões que o narrador professa sobre determinados assuntos.
Qualquer pessoa que afirme a existência ou a verdade de algo que conhece é chamada *de testemunha* . Ela pode ser *dogmática* , se afirmar uma verdade científica ou racional; ou *histórica* , se afirmar fatos ou fenômenos contidos na história, seja da humanidade ou das ciências e artes. Uma testemunha ocular é alguém que testemunha o evento; e uma testemunha *auricular* ou de boato é alguém que toma conhecimento do evento por meio de palavras ou relatos de outras pessoas. Um *contemporâneo* é alguém que viveu na época em que o evento ocorreu. A força do testemunho humano está em relação e é proporcional à *seriedade,* isto é, à ciência e cultura, à probidade e à uniformidade ou constância das testemunhas; e essa *uniformidade* se aplica tanto à própria testemunha, que não deve se contradizer, quanto aos outros; pois é claro que quanto maior o número de testemunhas que concordam sobre um fato, maior a força do testemunho, e vice-versa.
Portanto, a *autoridade* das testemunhas resulta do seu *conhecimento e da sua veracidade* , na medida em que nos são conhecidas. Pois, de facto, racionalmente atribuímos maior ou menor força ao testemunho de alguém, conforme sabemos com maior ou menor certeza, por um lado, que [177] ele conhece perfeitamente o assunto em questão, e por outro lado, que não nos deseja enganar. As principais condições para que o *critério da autoridade humana* o seja verdadeiramente com respeito a fatos ou fenômenos cujo conhecimento nos chega de outros homens são as seguintes:
a) Que o acontecimento seja sensível, público, de importância suficiente para atrair a atenção de quem o presenciou, absolutamente possível e não contrário ao senso comum.
b) Que as testemunhas foram capazes de perceber e conhecer a coisa, seja pelos próprios sentidos, seja por meio de testemunhas ou documentos confiáveis.
c) Que sua probidade exclui qualquer fundado receio de que tenha pretendido enganar, ou que o depoimento seja acompanhado de circunstâncias que tornem o engano moralmente impossível, como ocorre quando diversas testemunhas, mesmo as que são contrárias em país, religião, costumes, afeições, sentimentos, utilidade, etc., concordam em afirmar a existência de algo.
d) Que o depoimento seja constante e uniforme por parte de uma ou mais testemunhas, pelo menos quanto à substância e ao mérito do fato, mesmo que haja discordância quanto a algumas circunstâncias menores. *Londres é a corte da Inglaterra: Júlio César foi morto no Senado pelos próprios senadores* ; estas são verdades estabelecidas pela autoridade humana e fatos nos quais as condições estabelecidas são cumpridas.

II. Existência da autoridade humana como critério de verdade

Tese
A autoridade humana nas condições estabelecidas é a base para um julgamento certo e verdadeiro com relação a fatos sensíveis e históricos.

Limito a tese aos fatos sensíveis e históricos, porque dispenso *fatos dogmáticos,* e também fatos *sensíveis* que exigem conhecimentos especiais ou certo grau de cultura por parte de quem os narra, como fenômenos magnéticos, elétricos, meteóricos, etc.
Sob essas restrições, a tese não requer prova; pois a reflexão mais simples basta para saber que um fato ou fenômeno acompanhado das condições acima estabelecidas não pode deixar de ser verdadeiro, e o testemunho ou autoridade pela qual adquirimos seu conhecimento é uma regra e critério seguros de verdade. Reflita sobre os dois exemplos mencionados e você verá que o testemunho que nos induz a assentir com total firmeza é acompanhado por circunstâncias que excluem todo medo e perigo de falsidade.
Em segundo lugar, os absurdos e inconvenientes que decorrem da negação de que o testemunho humano possa servir como regra infalível e critério de verdade são de tal natureza que isso por si só bastaria para provar a tese. Por autoridade humana, sabemos que a religião cristã foi fundada por Jesus Cristo, que foi pregada e propagada pelos apóstolos e seus discípulos, que sua propagação foi acompanhada de milagres, que os mártires testemunharam sua verdade com seu sangue, etc. Por autoridade humana, sabemos que pertencemos a tal família, que possuímos tal propriedade, quem são nossos pais e uma centena de coisas semelhantes, sem as quais a vida social, religiosa e política dos homens não seria possível. Portanto, negar que o testemunho humano possa servir como regra para a formação de julgamentos certos e infalíveis sob determinadas circunstâncias e condições equivale a derrubar as verdades mais fundamentais e necessárias da religião e da sociedade.
Quando a autoridade humana não é acompanhada das condições necessárias para constituir um critério seguro de verdade, produz um assentimento *opinativo* ou provável, cujos graus de força estão em relação à classe de fatos, testemunhas e outras circunstâncias análogas. Sendo moralmente [179] impossível determinar ou indicar matematicamente essa variedade de graus, considerando a diversidade quase infinita de circunstâncias e as múltiplas combinações relativas à classe de fatos e fenômenos, qualidades e número de testemunhas, tempo, lugar, etc., que podem ser oferecidas, apresentamos a seguir algumas regras que podem servir para discernir de maneira mais ou menos aproximada o grau de probabilidade que corresponde à autoridade ou testemunho dos homens, quando não reúne as condições para ser um critério infalível.

> 19. 1º*Se estivermos lidando com uma questão doutrinária ou científica, um certo peso deve ser dado ao testemunho de homens versados no assunto, mas esse valor cede ou é inferior ao que resulta da razão ou da experiência em contrário. No*

entanto, no que diz respeito a homens ignorantes de uma determinada ciência, o testemunho concordante de vários especialistas nessa ciência pode servir como regra ou razão para um julgamento que é altamente provável e até mesmo moralmente certo. Se eu vir que todos os especialistas em matemática não apenas concordam que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, mas também aduzem a mesma demonstração para esse efeito, então essa proposição não será apenas altamente provável para mim, mas também moralmente certa, mesmo que eu não consiga compreender a força dessa demonstração porque sou ignorante em matemática. Da mesma forma, se estivermos lidando com um fato dogmático, isto é, uma opinião científica, sobre a qual não possuo conhecimento próprio, a opinião de um ou mais especialistas naquele assunto será suficiente para que eu a considere provável. Mas se mais tarde me for apresentada alguma razão ou observação poderosa que contradiga a opinião deles, abandonarei a opinião deles e o julgamento que formulei com base nela; porque nas ciências filosóficas e naturais, que são o objeto de discussão aqui, e não nas ciências sobrenaturais e teológicas, a razão e a experiência têm mais valor *ex natura rei* do que as opiniões dos homens. Estes dois exemplos contêm o significado e a explicação da regra. [180]2º

20. *O testemunho de um homem sábio ou culto tem mais peso do que o de um homem comum ou ignorante se se referir a fatos ou fenômenos dogmáticos que, por sua natureza, exigem conhecimento especial ou certo grau de sagacidade, mas não se se referir a fatos ou fenômenos comuns e sensatos.* Se se referir, por exemplo, a fenômenos magnéticos, o testemunho de um homem culto ou científico é preferível ao de um homem comum; mas não o será se se referir a um homicídio ou a algum outro fato sensato semelhante.3º

21. *Em igualdade de condições, uma testemunha ocular merece mais fé do que uma testemunha auditiva; e, entre estas, aquela que é contemporânea do evento narrado merece mais fé do que aquelas que não o são, em igualdade de condições. Se muitos contemporâneos concordam perfeitamente com a narração do evento, merecem maior fé, especialmente se for um fato público.* A regra é bastante clara em si mesma. Diz-se que *todas as outras coisas são iguais* em relação à *testemunha ocular* e ao *contemporâneo,* porque essas circunstâncias podem ser excessivamente contrabalançadas por outras qualidades, como maior probidade, conhecimento mais perfeito ou um maior número de testemunhas a favor da coisa, por parte de não testemunhas oculares e não contemporâneos.4º

22. *A pluralidade de testemunhas aumenta os motivos para assentimento se as várias testemunhas obtiveram conhecimento do fato por diferentes caminhos ou meios.* Pois, embora muitos homens possam concordar em narrar um fato, se todos ou a maioria deles basearem e derivarem sua narrativa de um, normalmente não merecerão mais fé histórica do que aquela que corresponde ao primeiro. [181]5º

23. *Antes de concordar com fatos históricos, é útil conhecer ou estar familiarizado com a vida do historiador.* Pode-se dizer que esta regra não é apenas a mais importante para fatos históricos, mas também contém e resume as demais. Já dissemos que a autoridade ou força do testemunho humano resulta do conhecimento e da veracidade da testemunha. O conhecimento da vida do historiador nos fornecerá o conhecimento de sua bondade ou probidade, sua religião, país, afeições e costumes; em suma, ao conhecer a vida do historiador, compreendemos seu conhecimento e veracidade e, consequentemente, o grau de autoridade ou força que seu testemunho merece.

Objeções

Obj. 1. As coisas que não admitem demonstração não merecem firme assentimento, a menos que sejam manifestas e evidentes por si mesmas, como o são os fatos da consciência, os primeiros princípios, etc.; assim, os fatos históricos não podem ser demonstrados e, por outro lado, não são manifestos e evidentes por si mesmos, pelo menos em relação àqueles que não os testemunharam: então, etc.

Resposta: 1. É falso que os fatos históricos não possam ser demonstrados quanto à sua veracidade, pois a razão demonstra que, quando acompanhados em si mesmos e pelo testemunho de certas condições, sua realidade não pode ser posta em dúvida. É verdade que essa demonstração não é uma demonstração metafísica ou física, visto que a falsidade do fato histórico não envolve diretamente uma contradição ou revogação das leis de natureza física ou material; mas isso não impede a intervenção de uma demonstração verdadeira, capaz de produzir uma certeza ao menos moral e infalível em seu gênero. Assim, em termos de escolas, podem ser distinguidos os seguintes: fatos históricos não podem ser demonstrados: *demonstratione metaphysica,* trad. *demonstratione morali,* neg. [182]

Resposta 2. Além disso, a menor das objeções pode ser absolutamente negada; pois a verdade é que a força e a verdade do testemunho humano são evidentemente demonstradas *ab absurdo,* isto é, *per reductionem ad impossibile,* o que equivale à demonstração metafísica. Isso sem levar em conta que, sob certas condições, a certeza que acompanha os fatos históricos é equivalente à física e até mesmo à metafísica. A verdade é que a certeza que tenho sobre a existência de Londres não é menos certa do que a que tenho sobre qualquer outra verdade, e que qualquer um que negasse a existência de Roma seria considerado tolo.

Obj. 2ª Contra as soluções anteriores pode-se contrapor que nunca poderemos ter sequer certeza moral sobre a realidade de um fato histórico, porque nunca poderemos estar completamente certos e seguros da ciência e veracidade dos testemunhos, dado que todos os homens são falíveis e podem enganar.

Resposta: Todos os homens, considerados individualmente, podem ser enganados e enganar. Também se pode admitir que muitos homens podem estar enganados em relação a algum fato complexo e científico, e também em relação a algum fato privado e sem

sentido. No entanto, mesmo admitindo tudo isso, será sempre incontestável que é moralmente impossível que exista erro ou engano quando se trata de um fato público, sensível, facilmente perceptível, óbvio, atestado com perfeita uniformidade por testemunhas oculares e não oculares, sábias e ignorantes, pertencentes a diferentes países e religiões, e sujeitas a uma variedade de costumes, interesses e afeições. Podemos duvidar, por exemplo, da ciência e da veracidade das testemunhas que afirmam a existência de Roma e supor, ou mesmo conceber, que todos os homens que viram Roma viram uma cidade que realmente não existe, ou que todos concordaram em enganar os outros?

Obj. 3ª Pelo menos fatos sobrenaturais e milagrosos não podem ser estabelecidos com certeza pelo testemunho de homens; e, consequentemente, a autoridade humana não pode [183] servir como critério de verdade com respeito a essa classe de fatos. Isso é comprovado porque os milagres envolvem a revogação ou suspensão de leis naturais, suspensão que não pode ser conhecida com certeza, pois para isso seria necessário conhecer todas as forças e leis da natureza.

Resposta: É completamente falso que, para reconhecer um acontecimento milagroso ou sobrenatural, seja necessário compreender perfeitamente todas as leis e forças da natureza. Assim como, para saber com certeza que a alma racional não é um corpo, basta-me saber que há repugnância entre o pensamento e algum atributo do corpo, para o qual não conheço todos os atributos deste ou daquele, também não preciso conhecer todas as forças e leis da natureza para ter a firme certeza de que nela não existem forças ou leis capazes de restituir subitamente a vida a um cadáver em putrefação há quatro dias, e isso pela simples voz de um homem.

Artigo VI
Redução de critérios

Do que acabamos de explicar nos artigos anteriores, conclui-se que, em nossa opinião, cada um dos critérios indicados é válido quando acompanhado das condições apropriadas em relação a objetos ou verdades específicos. No entanto, não sem razão, os filósofos tentaram reduzi-los à unidade, buscando uma da qual os outros dependam de alguma forma, como se de sua raiz ou razão geral. O fato de essas condições serem atendidas pode ser chamado de *critério geral* da verdade e *princípio* da certeza.

Lamennais é da opinião de que essas condições são encontradas apenas no consentimento comum dos homens, que, segundo ele, é a única regra segura e infalível de julgamento seguro, tanto que somente por meio desse critério possuímos certeza quanto aos primeiros princípios, e mesmo quanto à [184] realidade de nossa existência. Beutain e Huet abordam essa opinião, de acordo com o primeiro afirmando que conhecemos com certeza as verdades filosóficas fundamentais por meio da revelação de Deus, e o último afirmando que o único motivo e critério seguro de verdade e certeza para o homem é a fé

divina. Para reconhecer e provar a falsidade de tais opiniões, bastará ter em mente as seguintes observações. *Sobre a opinião de Lamennais.*

1º O consentimento comum não pode ser o *primeiro* ou *único* critério da verdade, porque pressupõe necessariamente outros critérios, pois é evidente que não se pode saber com certeza que outros homens assentem em alguma proposição ou verdade, exceto pelo testemunho dos sentidos, por exemplo, ouvindo suas palavras ou vendo seus escritos.

2. Um critério não pode ser considerado único se não for aplicável a todos os tipos de verdades. Certamente seria ridículo pretender que um homem não possa ter certeza de que pensa e existe, que o todo é maior que a parte, etc., sem primeiro descobrir se outros homens têm certeza das mesmas verdades. Somado a isso, precisaremos de um novo critério para determinar o número e a qualidade de homens suficientes para constituir o que Lamennais chama de bom senso ou consentimento (1). [185]

{(1) "Um critério, especialmente se pretende ser o único, deve satisfazer duas condições: não deve pressupor nenhum outro e deve ser aplicável a todos os casos. Precisamente o critério do consentimento comum é o que menos satisfaz essas condições; antes dele vem o testemunho dos sentidos; pois não podemos saber que outros consentem se a audição ou a visão não nos asseguram disso...
Este critério não é possível nestes casos, e em muitos outros é bastante difícil, senão inteiramente impossível. Em que medida é necessário o consentimento comum? Se a palavra *"comum"* se refere a toda a raça humana, como são colhidos os votos de toda a humanidade? Se o consentimento não deve ser unânime, em que medida a contradição ou o simples não assentimento de alguns destruirá a legitimidade do critério?" *Filosofia. Fund.,* lib. 1º, cap. XXXIII.}

Quanto à opinião de Beautain e Huet.

1. A fé divina pressupõe naturalmente outros critérios, porque, além da ação especial e sobrenatural de Deus, adquirimos a fé pelo testemunho dos sentidos, isto é, *ouvindo, vendo* e *lendo* as razões da credibilidade, bem como *conhecendo* e *discutindo* a santidade da doutrina, dos pregadores, das testemunhas, etc. Portanto, a fé divina, antes de poder servir de critério, pressupõe necessariamente a da consciência, a da evidência e, sobretudo, a dos sentidos externos, e, por conseguinte, não pode ser nomeada a primeira nem a única.

2º Além disso, ninguém espera, necessita ou faz uso da fé divina para assentir com completa certeza a estas e outras verdades: "Eu penso e existo: o todo é maior que a parte: os corpos que toco e vejo realmente existem fora de mim, &c."

Refutando estas opiniões, apresentaremos a nossa opinião sobre este assunto da forma mais breve possível, condensando-a nos seguintes pontos:

1º *A evidência* pode ser tomada: 1º na medida em que se refere à verdade das proposições, conforme elas exprimam a ligação ou a repugnância do predicado com o sujeito; 2º em sentido geral ou mais amplo, segundo o qual *toda verdade que se apresenta com clareza e lucidez ao entendimento é dita evidente,* quer essa verdade exprima a relação entre um predicado e um sujeito, quer se refira a um fato, fenômeno ou objeto diferente.

2. No primeiro sentido, a evidência constitui um critério especial em relação a uma certa classe de juízos e verdades, e não se pode dizer que seja única ou principal em relação às outras. No entanto, se a evidência for tomada no segundo sentido, pode-se muito bem dizer que constitui o critério *universal* e *único* da verdade. Pois, após reflexão, se me

perguntarem por que tenho certeza de que penso e existo, responderei porque experimento meu pensamento e minha existência com perfeita *evidência* dentro de mim; se me perguntarem por que tenho certeza de que esta mesa é dura e é um corpo, responderei corretamente que estas são coisas que *evidentemente* sinto ou percebo com completa clareza e lucidez: em uma palavra, sempre que assentimos com absoluta e infalível firmeza a algo, assentimos porque a verdade dessa coisa se apresenta ao nosso entendimento com completa clareza e lucidez, isto é, como uma verdade objetiva *evidente* em si mesma. Portanto, pode-se muito bem dizer que a evidência, tomada no sentido indicado, é o critério universal, primário e, em certo sentido, o único da verdade. Com razão, então, diz São Tomás, que a razão *última* da certeza que acompanha o julgamento natural e infalível no homem, *inest ex ipsa evidencia eorum quae certa esse dicuntur.*

3. Embora, como afirmamos, o consentimento comum não seja o critério primário nem o único, nem sequer constitua um critério especial, ele pode e deve ser considerado um critério *suplementar* para outros critérios. A razão é que, na realidade, frequentemente o utilizamos para nos assegurarmos da verdade no exercício ou uso de outros critérios. Por exemplo, quando se trata de verdades de evidência mediata, se vemos que outros consideram legítimo o raciocínio pelo qual descobrimos e assentimos com uma verdade, a evidência mediata é confirmada e fortalecida pelo consentimento de outros homens. Podemos observar algo semelhante com relação ao critério dos sentidos, cujo testemunho, como critério de verdade e julgamento seguro, recebe força e vigor do consentimento de outros homens, quando sabemos que eles percebem ou sentem a coisa da mesma maneira que nós.

Escolium

Há alguns filósofos, e entre eles está o nosso Balmes (1), que afirmam que o critério da evidência não contém [187] nada além da consciência e do instinto intelectual, isto é, o senso comum, com o qual *a parte rei é consequentemente identificada.* Esta opinião parece-nos imprecisa e absolutamente falsa: 1º porque o critério da evidência, considerado em si mesmo, é independente da consciência, bem como do instinto intelectual, como é fácil observar pelos primeiros princípios, aos quais assentimos com absoluta certeza, não por causa da consciência ou do senso comum, mas por causa e em virtude da verdade objetiva que neles brilha e se apresenta com toda a clareza.

{(1) Aqui estão algumas de suas passagens que não deixam margem para dúvidas quanto à sua maneira de pensar sobre este assunto: "O critério da evidência abrange duas coisas: a aparência das ideias: isso pertence à consciência; o valor objetivo existente ou possível; isso pertence ao instinto intelectual. [187]
A consciência, ele escreve em outro lugar, nos diz que vemos a ideia de uma coisa contida na ideia de outra; até este ponto há apenas aparência... Mas este fenômeno é acompanhado por um *instinto* intelectual *, por um impulso irresistível da natureza*, que nos faz consentir com a verdade da relação, não apenas na medida em que está dentro de nós, mas também na medida em que está fora de nós na ordem puramente objetiva... Assim, é explicado como a evidência é fundada na consciência, não sendo identificada com ela, mas repousando sobre ela como em um fato indispensável, mas incorporando algo mais: a saber, o instinto intelectual que nos faz *acreditar* que aquilo que é evidente é verdadeiro." *Ibid.,* cap. 23.}

2. Esta opinião destrói a ciência como aquisição racional. Aqueles que defendem esta opinião também sustentam, por um lado, que a consciência nada nos ensina sobre o que existe fora de nós e, por outro, que o que chamam de instinto intelectual ou senso comum *é um movimento cego, um impulso irresistível da natureza.* Portanto, a certeza científica, na medida em que se refere à realidade objetiva das coisas, não tem mais fundamento ou razão de ser do que um impulso cego e irresistível e, consequentemente, a ciência não pode ser chamada de algo *racional* ou intelectual, mas sim instintiva e natural. Isso, se não for ceticismo e puro idealismo, é um caminho simples e lógico para chegar a esses sistemas. [188]

Artigo VII
Causas de erros e defeitos de julgamento

As causas e ocasiões mais frequentes de erros e julgamentos falhos no homem são encontradas nos sentidos, na vontade e no entendimento.

1º *Os sentidos.*

Já estabelecemos que, a rigor, os sentidos não são causa de erro, porque sempre percebem os objetos da maneira exigida pelas condições que acompanham seu exercício. Pode-se, no entanto, dizer que são *ocasiões* de erro e de juízos defeituosos, pelo fato de que às vezes representam os objetos de um ponto de vista que não se conforma à realidade; a vista nos apresenta a lua como um corpo de pequena magnitude, uma torre quadrada com figura redonda, um corpo com cor diferente da que realmente tem, se o órgão estiver doente, etc. Essas sensações e outras semelhantes a elas podem *causar* erros ou juízos defeituosos em um homem que as toma como regras para julgar os objetos, embora não os causem em alguém que tenha em mente as condições que devem acompanhar o testemunho e o uso dos sentidos, para que possam servir de regra e motivo para o julgamento. O que significa que os erros indicados, embora causados pelos sentidos, serão causados ou produzidos pela pressa da razão (1). [189]

{(1) É por isso que Reid disse com razão: «Beaucoup des pretendeues deceptions des sens en sont que des consequentes imprudentement tirées de leur temoignage. Em ambos os casos, le tamoignage des sent is vrai, et la consecuence que nous en deduisons fausse... Ainsi l'homme qui a eté abusé por une puece de fausse monnaie en manque pas de dire, que ses susns l'ont trompé; mais são acusações in tombe pas sur le vrai coupable; car ¿demandez lui si ses sens l'ont trompé sur la couleur, la figure, ou l'empreinte? non: c'est cependant á quoi se reduit le moignane imediatamente de ses sens; mais il [189] em uma conclusão la bonté de la piece de monnaie, et la consequencia, n'étaít pas legítimo. La décepcion ne vient pas d'eux, mais de son mauveais raisonment...
Então, distinguant com assim, ce que nos sens attestente réellement, das consequências que le raisonnement tire de leurtemoignage, on voit s'evanouir une foule des ilusões qu'on seu prête et qui ne sont que des erreurs de "notre julgamento próprio." *Sobreviver. compl.,* editar. cit., t. 4º, pág. 38 e seguintes}

2º *A vontade.*

Eles frequentemente oferecem oportunidades para erros e julgamentos falhos:

a) *Amor desmedido a si mesmo,* afeição que traz consigo a tendência de preferir e colocar as próprias coisas antes das dos outros, bem como de julgar favoravelmente as coisas que amamos e desfavoravelmente aquelas que odiamos.

b) *O amor exagerado pelos outros.* A experiência nos ensina, de fato, que facilmente julgamos como verdadeiro e bom o que nos é ensinado ou afirmado por professores, amigos, companheiros, etc., e, ao contrário, que temos uma certa tendência a considerar falsas ou más as coisas ensinadas por nossos inimigos, ou por aqueles que pertencem a uma religião, país, corporação, estado, escola, etc. diferentes. A julgar pelos elogios de alguns escritores antigos, Aristóteles é o *non plus ultra* da razão e da sabedoria humana (1). Se ouvirmos alguns escritores modernos, especialmente os do século passado, ele não passa de um filósofo vulgar e quase um mero sofista. Ele tem afinidade com essa fonte de preocupação.

{(1) Veja-se na prova como se expressou Averróis ao falar de Aristóteles: «Nullus eorum qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quidquam addidit: nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis.»}

c) *O amor desordenado pela antiguidade e pela novidade.* Há quem não encontre nada de louvável ou científico exceto o que os antigos fizeram e ensinaram, como se sua doutrina tivesse esgotado para sempre os poderes da natureza humana. Outros, ao contrário, olham com soberano [190] desprezo para as obras, os feitos e, sobretudo, a doutrina dos antigos, como se o mundo inteiro tivesse permanecido em completa ignorância da verdade até que certos escritores modernos viessem dissipar a escuridão em que jazia imerso. E o mais divertido é que, geralmente, aqueles que lançam diatribes estúpidas contra os antigos não saudaram suas obras e carecem de ideias exatas sobre sua doutrina e opiniões.

d) *As paixões* ou apetites da parte sensitiva são outra das causas mais poderosas, bem como as mais frequentes, de juízos errôneos e defeituosos. Essa influência perniciosa das paixões se revela e se exerce sob dois conceitos principais: 1º porque excitam na vontade afeições análogas às que o sujeito experimenta na sensibilidade e, consequentemente, obscurecem e perturbam o juízo do entendimento, que é arrastado ou impelido pela vontade a julgar os objetos em harmonia com suas afeições e com as da sensibilidade; 2º porque a veemência das paixões enfraquece a força própria da vontade e do entendimento, considerando que a atividade da alma diminui e se enfraquece com relação às faculdades da ordem intelectual, na proporção da intensidade com que é aplicada às da ordem sensitiva. Assim, observamos que a cólera, a dor, o deleite, quando intensos e veementes, impedem o uso livre e desimpedido da vontade e da razão (1).

{(1) A razão filosófica deste curioso fenómeno é apontada por São Tomás com a sua habitual profundidade e concisão na seguinte passagem: «Quia omnes potentiae animae in una essentai animae basantur, necesse est quod quando intentio animae veementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intencionalem animae vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam Attentionem Requirat.» *Soma. Teol.,* 1ª p., questão. 37, art. 1º.}

3º *Entendimento.*

a) A *imperfeição ou limitação* disto é a primeira e [191] talvez a principal causa do erro e dos juízos errôneos. O homem ocupa o último lugar na escala dos seres inteligentes, cujo lugar é Deus, inteligência infinita, e como diz Santo Tomás com profundo sentido filosófico, ele possui um entendimento que é *pura potentia in ordine intelligibili* ; porque, com efeito, o entendimento humano nasce privado de todo conhecimento intelectual, mas com a capacidade ou aptidão para adquirir e possuir tudo isso. Se a isso se somam as

dificuldades que vêm com a lentidão do raciocínio, a falta de atenção, a fraqueza inata e a escassez da luz do entendimento, que o obriga a usar múltiplas abstrações e precisões para chegar a um conhecimento completo de um objeto que não pode abranger em um único olhar, será necessário confessar que a própria imperfeição do nosso entendimento é a origem e a ocasião de muitos erros e juízos errôneos.

b) *O abuso de palavras* também é uma causa ou origem frequente de erros. Daí as disputas por palavras, a oposição de sistemas e opiniões, mais aparentes do que reais. O afastamento do significado recebido e a atribuição de sentido arbitrário às palavras é o que produz confusão de ideias e os erros que dela resultam (1).

{(1) Não é sem razão que Reid escreve sobre este assunto: «Il n'y a point obstáculo plus grand aux progrés de la science que l'ambiguité des mots. C'est à elle qu'il faut rapporter, como à sua fonte principal, essas secções que surgem tanto em pontos que dividem o mundo sábio, e essas controvérsias que se transmettent d'age en age sans fruta.» *Oeuvr. cit.,* t. 3º, pág. 1º.}

c) *Educação.* Entregues na infância às mãos e à companhia de servos, mulheres e crianças, e depois acostumados a acreditar cegamente no que nossos pais e mestres nos ensinam, chegamos à idade adulta com um número considerável de juízos, defeituosos ou, pelo menos, formados sem discernimento e sem motivos racionais. Daí a necessidade de examinar esses juízos e, pela reflexão e pela aplicação dos [192] critérios da verdade, separar o verdadeiro do falso, o certo do duvidoso, o racional e bem fundamentado do supersticioso e infundado.

d) *O método inadequado de estudo.* Pode-se argumentar que esta é uma das principais fontes de erro. O método inadequado de estudo ocorre de quatro maneiras principais.

1. *Por falta de escolha correta,* isto é, quando alguém se dedica a ciências para as quais não tem aptidão natural; pois é bem sabido que homens que fazem rápido progresso em certas ciências mostram quase completa inaptidão para outras.

2. *Por falta de ordem,* como ocorre quando se passa ao estudo das ciências superiores sem primeiro conhecer aquelas sem as quais não se pode dominar completamente as ciências primárias, ou mesmo adquiri-las com moderada perfeição. Sem o conhecimento da lógica, que ensina a pensar e raciocinar bem, pouco progresso sólido pode ser feito nas outras ciências, assim como sem a matemática não se pode adquirir grandes conhecimentos em química, astronomia e outras ciências semelhantes.

3. *Por enciclopedismo científico,* entendemos a opinião e prática infelizmente difundidas de estudar e ensinar simultaneamente uma infinidade das ciências mais diversas e difíceis. A julgar pelo método de estudo praticado nessa área, seria justo pensar que nossos estudantes, professores e escritores são todos homens de talento enciclopédico, capazes de conduzir todas as ciências de frente, como se fossem tantos Santo Agostinho, São Tomás ou Leibniz (1). [193]

{(1) Dessa confusão e superficialidade dos estudos, combinadas com uma presunção tão generalizada quanto injustificável, surge aquele pedantismo científico, jornalístico e social que o homem observador encontra a cada passo. Nos livros, nas conversas e, especialmente, nos jornais, descobre-se frequentemente notável confusão e imprecisão de ideias, repletas de erros de toda espécie, sem [193] excluir os de forma e estilo. Esses erros, essa confusão de ideias, esses pensamentos estranhos e frívolos, essas afirmações superficiais, imprecisas e contraditórias, são o resultado natural desse enciclopedismo literário, que se traduz e se revela na ânsia pedante de falar de todos os ramos do conhecimento humano, sem dominar completamente nenhum deles. A verdade é que não se pode deixar de experimentar um certo sentimento de repulsa, bem como de piedade, ao

ver homens que se fazem passar por esclarecidos imprimirem com a maior serenidade e desenvoltura, especialmente nos jornais, os erros mais grosseiros e triviais.}

4. *Devido ao desprezo pelas ciências metafísicas.* A experiência nos ensina que, em nossos dias, as ciências estritamente filosóficas, e especialmente as metafísicas, são quase completamente negligenciadas e abandonadas em favor de ciências utilitárias, como a medicina e o direito, e ainda mais aquelas diretamente relacionadas às artes, à indústria e ao comércio. No entanto, o homem jamais poderá ser verdadeiramente sábio, nem merecer o título de cientista, se não possuir as ciências filosóficas e metafísicas, que são, por assim dizer, a raiz, a base e a razão da existência das outras ciências. Por outro lado, a ignorância e a relativa negligência das ciências filosóficas e metafísicas acarretam ignorância sobre os grandes problemas religiosos e morais que mais preocupam a humanidade, ignorância que muitas vezes é fácil de observar entre homens cultos e letrados.

Artigo VIII
da Crítica

Como complemento ao que foi dito até aqui sobre os critérios de verdade, suas características e aplicações, julgamos oportuno apresentar algumas noções sobre a crítica, na parte que apresenta maior afinidade com a Lógica, isto é, com sua profissão e finalidade.

É claro que não se trata aqui de crítica geral, nem [194] de crítica histórica, nem de crítica estética, nem de crítica literária, mas apenas do que poderíamos chamar de crítica hermenêutica, isto é, da parte da crítica histórica e filológica que se refere ao discernimento ou julgamento correto sobre a autenticidade e o significado de livros pertencentes a períodos e autores anteriores.

A importância lógica de ter algumas noções e regras sobre esse assunto fica clara pelo que afirmamos nas páginas anteriores e pelo que a própria experiência nos ensina, a saber, que adquirimos e possuímos a maior parte do nosso conhecimento científico com a ajuda de livros escritos por outros; e esse conhecimento não pode ser seguro e racional para nós, exceto por meio de sua autenticidade e significado genuíno.

I. Autenticidade dos livros

Um livro pode ser considerado *autêntico* em dois sentidos: 1. se for genuíno, ou seja, se tiver sido realmente escrito pelo autor cujo nome leva; 2. se não contiver mutilações ou interpolações. Para discernir e julgar corretamente essas questões, é importante não perder de vista as seguintes regras:

24. *Se em códices antigos um livro é atribuído a um autor diferente, isso pode ser considerado uma indicação provável de que o livro não é autêntico; a menos que alguma consideração séria milite contra isso.* Motivo da primeira parte: o testemunho de autores contemporâneos e mais próximos da época do escritor é preferível, *caeteris paribus,* ao de escritores posteriores. Motivo da segunda parte: pode acontecer que um livro tenha sido publicado pela primeira vez sem o nome do autor ou com um nome fictício por razões especiais, e que posteriormente seja estabelecido por documentos confiáveis [195] quem foi o verdadeiro autor do livro que havia aparecido anteriormente anonimamente ou sob outro nome.2º

25. *Um livro consistentemente reconhecido como genuíno por escritores contemporâneos e posteriores exclui qualquer indício de suposição. O silêncio de alguns contemporâneos, por si só, não é razão suficiente para negar sua autenticidade, como atestado por outros igualmente contemporâneos ou próximos do autor.*A segunda parte desta regra se refere ao que se chama, nesta matéria, *de argumento negativo* , sobre o qual vale lembrar que pode ocorrer de três maneiras: 1º quando todos os escritores contemporâneos e imediatos silenciam sobre o livro ou acontecimento histórico; 2º quando, ao lado do silêncio de alguns contemporâneos, há o testemunho positivo de outros, também contemporâneos; 3º quando o testemunho dos contemporâneos é uniforme e positivo quanto à substância do acontecimento, mas alguns discordam ou silenciam sobre certas circunstâncias do mesmo. Cabe ao professor desenvolver essas noções e explicar a força do argumento negativo, segundo suas diferentes combinações.3º

26. *Quando um livro contém declarações ou opiniões contrárias àquelas contidas em outras obras genuínas do mesmo autor, ele não deve ser considerado autêntico ou, pelo menos, deve-se suspeitar de interpolação, a menos que fique estabelecido de outra forma que o autor mudou de ideia sobre o assunto.*4º

27. *Se uma obra faz alusão ou menciona coisas ou pessoas que ocorreram após a morte do autor a quem é atribuída, haverá uma certa indicação de suposição ou interpolação.* [196]5º

28. *A diversidade de estilos pode fornecer indicações mais ou menos prováveis de falta de autenticidade.*Digo *mais ou menos provável,* porque a diversidade ou similaridade de estilo, por si só, não costuma ser suficiente para atribuir com segurança um livro a um determinado autor, seja pela dificuldade de discernir os estilos dos escritores, seja principalmente porque um mesmo autor pode usar um estilo diferente, dependendo da época, do assunto, do argumento, do objeto, da vontade, etc.6º

29. *Se algo falta em códices mais antigos e é encontrado em códices posteriores, há um provável indício de interpolação. Se, por outro lado, algo notável é encontrado em códices mais antigos e não em códices modernos, há um provável indício de mutilação.*7º

30. *Interpolação ou mutilação também podem ser suspeitas se passagens citadas ou transcritas por escritores antigos não forem encontradas em uma obra, especialmente se forem contemporâneas do autor.*

Escolium

Um livro pode ser chamado apócrifo em três sentidos: 1º quando não é *canônico,* isto é, não pertence ao cânone dos livros sagrados reconhecidos pela Igreja; 2º quando contém narrativas extravagantes ou implausíveis sobre questões de religião e moral cristãs, mesmo quando foi verdadeiramente escrito pelos autores cujos nomes leva, como é o caso de alguns daqueles que o Papa Gelásio chama de apócrifos; 3º quando o autor do livro é duvidoso ou completamente desconhecido. [197]

II. Hermenêutica

Para compreender e interpretar adequadamente o significado de um autor ou de suas obras, as seguintes regras podem contribuir:

1º

31. *A maneira de interpretar as palavras deve estar em relação à natureza do livro e de seu autor.*É claro que um livro escrito por um homem vulgar ou ignorante e um escrito por um filósofo profundo não devem ser interpretados da mesma maneira ou do mesmo ponto de vista; nem um livro escrito por um gentio e um livro escrito por um cristão, um livro pertencente à Sagrada Escritura, devem ser interpretados como um livro puramente humano.2º

32. *É útil conhecer a língua em que o livro foi escrito; e as palavras do autor devem ser expressas em harmonia com as opiniões e sentimentos do autor, e não em harmonia com nossos desejos, sistemas ou opiniões.*Quando se trata de entender e discernir o significado das palavras de um autor, não devemos prestar atenção ao que desejamos ou ao que gostaríamos que elas significassem, mas ao que o autor realmente pretendia, levando em consideração suas opiniões, sistemas, afeições e outras circunstâncias.3º

33. *As palavras de um escritor devem ser tomadas no sentido óbvio e literal, desde que não resulte nenhum absurdo ou inconveniente, ou desde que não fique estabelecido de outra forma que a intenção do escritor era outra.* [198]4º

34. *É uma boa ideia ler o prólogo do livro e a biografia do autor.* Essa leitura nos fornece informações sobre as intenções, opiniões e sentimentos do autor, bem como sobre a natureza e o propósito do livro, o que facilita sua compreensão.5º

35. *Se nas obras de um autor encontrarmos opiniões e doutrinas discordantes ou contrárias, elas devem ser reconciliadas, se possível; caso contrário, a opinião*

emitida posteriormente deve ser considerada como a opinião do autor, especialmente se for emitida propositalmente .

Capítulo Quatro
do Método

Alguns filósofos, especialmente os antigos cartesianos, frequentemente escreviam longos tratados sobre o método, e em suas obras ainda elementares, *a metodologia* ocupava grande parte da Lógica. Sem ignorar a importância do assunto, nos limitaremos às observações e doutrinas mais importantes e precisas, como convém a um tratado abrangente e elementar sobre Lógica.

Artigo I
Do método científico inicial ou universal

Observações preliminares.

1º A palavra *método* vem do grego *methodos,* composto de *meta,* que significa *em,* e *hodos*, [199] que significa *caminho.* Daí se pode inferir que método, considerado etimologicamente, significa inteligência ou o homem *colocado no caminho* da verdade.

2. Contudo, considerando esta palavra em seu significado filosófico, *método* pode ser definido como: *a maneira de proceder de maneira ordenada e correta na investigação e enumeração da verdade* ; ou em outras palavras: *o uso conveniente e racional de meios adequados para descobrir a verdade com certeza e enunciá-la com lucidez e clareza.*

3. A ordem ou relação natural que a razão humana estabelece com a verdade, que é sua suprema e própria perfeição, pode ser considerada ou em seu princípio e origem, conforme concebemos que a razão inicia seu movimento em direção à verdade; ou em seu progresso e desenvolvimento. Disto resultam dois tipos de método científico, a saber: 1. *o método inicial,* que se refere à inteligência por parte do que poderíamos chamar de seu primeiro momento *racional* ou científico, conforme tome algum fato ou verdade como ponto de apoio e princípio de seu movimento científico; 2. o método *evolutivo ,* que corresponde à inteligência no *segundo momento,* isto é, por parte do emprego de meios adequados para adquirir pronta e seguramente as verdades que têm conexão direta ou indireta, e mais ou menos imediata, com aquela que serve de ponto de partida da inteligência. Supondo isso, e entrando na discussão sobre o método inicial, diremos que as opiniões dos filósofos sobre o assunto podem ser reduzidas a quatro sistemas, que são *o ceticismo ,* o psicologismo *,* o ontologismo e *o dogmatismo.*

a) *O ceticismo* afirma que o homem não pode atingir a certeza científica sobre nenhum objeto. Isso equivale a dizer que nem o método inicial nem o método evolucionário existem

de fato, e sim que um sistema específico baseado no método inicial ou universal da ciência pode ser chamado de negação de todo método científico.
b) *O psicologismo* afirma que a origem e a razão primeira [200] da ciência são os fatos da consciência, isto é, o *eu* com seus fenômenos e atos. Assim, também poderia ser chamado de subjetivismo ou *método inicial subjetivo.* Podem-se distinguir três espécies ou fases do psicologismo: 1ª o *transcendental,* que também pode ser chamado *absoluto* e *panteísta,* ou seja, o *egoísmo* de Fichte, segundo o qual o *eu* é a origem, não só da ciência, mas de toda a realidade; 2ª o *sensismo,* que faz a ciência proceder dos sentidos e das sensações, como de sua única causa; 3ª o *psicologismo tradicionalista,* para o qual a ciência tira sua origem e firmeza científica do consentimento e do ensinamento dos homens. Já refutamos o tradicionalismo e o sensacionalismo; e quanto ao psicologismo transcendental, demonstraremos sua falsidade na ideologia.
c) *O ontologismo* afirma que a origem da ciência no homem é uma intuição mais ou menos imediata e direta do próprio Deus, como o primeiro ser e causa dos seres. Embora tratemos desse sistema mais de perto na ideologia, bastará reconhecer sua imprecisão, tendo em mente que essa intuição de Deus e das coisas em Deus é uma hipótese puramente gratuita, visto que a consciência nada nos diz sobre sua existência, ou melhor, atesta que tal intuição não existe, e que chegamos ao conhecimento mais ou menos perfeito que possuímos sobre Deus não por meio da intuição, mas por meio do raciocínio.
d) Finalmente, *o dogmatismo* afirma que a origem própria da ciência humana são certas verdades de evidência imediata, que o entendimento percebe com completa clareza desde os primeiros momentos em que exerce e aplica sua atividade, verdades que por esta razão podem ser ditas conaturais e virtualmente inatas ao homem, cuja razão ou inteligência é por sua própria natureza *uma participação na luz incriada; uma semelhança da verdade incriada que brilha dentro de nós,* de acordo com a expressão profundamente filosófica de Santo Tomás *: participatio quaedam luminis increati; similario increate veritatis in nobis resultatis.* Essas verdades constituem o que são chamados *os primeiros princípios* das ciências. E eu [201] disse que elas são a *origem própria* da ciência, para excluir os sentidos, que podem ser chamados a ocasião e *origem remota* dela, ou melhor, do conhecimento intelectual em geral; porque o cientista, isto é, a ciência como ciência, existe apenas como a aplicação racional dos primeiros princípios. Tomado no sentido que acabo de indicar, o dogmatismo constitui, em nossa opinião, o verdadeiro método inicial da ciência. De fato, essa maneira de explicar a origem da ciência humana está em relação e em harmonia com sua natureza; pois é bem sabido que a ciência, como tal, tem como objeto coisas universais e necessárias, e não singulares e contingentes. Por outro lado, é inquestionável que a ciência se forma e se desenvolve dentro de nós, seja deduzindo dos primeiros princípios verdades particulares neles contidas, seja aplicando-as por meio do raciocínio a fatos e fenômenos singulares, tanto internos quanto externos, sensíveis e inteligíveis. Isso significa que todo conhecimento científico, como tal, depende e está enraizado nas verdades da evidência imediata que chamamos de primeiros princípios. Qualquer verdade ou conclusão, na medida em que pode ser chamada de *científica,* o é,

na medida em que sabemos, que tem uma conexão necessária com algum primeiro princípio, ou, como diz São Tomás, *ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolveitur.* Com razão, então, o próprio São Tomás disse, usando uma expressão tão exata quanto gráfica, que os primeiros princípios são *quaedam seminaria scientiarum.*

Corolários

1. *Então, não sem razão, estabelecemos anteriormente que o critério fundamental, último e, em certo sentido, universal da verdade é a evidência considerada ontologicamente.* Pois a evidência, nesse sentido, é inseparável dos primeiros princípios com os quais é objetivamente identificada.
2. *Pode-se então admitir, em algum sentido ou sob algum ponto de vista, que na teoria de Santo Tomás, a intuição de Deus é o princípio e a origem da ciência.* De fato: na [202] teoria do santo Doutor, a primeira verdade racional e científica que nosso entendimento percebe é a verdade dos primeiros princípios, e isso por meio de uma percepção e um julgamento espontâneos e intuitivos. Sendo esses primeiros princípios, portanto, nada mais do que uma certa impressão de ideias divinas, e como uma derivação ou participação na verdade incriada, *quaedam impressio veritatis primae,* é lógico deduzir que o primeiro ato intelectual do homem para a verdade científica é uma intuição de Deus, não imediata e direta, como os defensores do ontologismo a considerariam, mas mediata e indireta nos primeiros princípios, que contêm e expressam relações necessárias de certas ideias divinas e universais, que servem como princípio e base do movimento científico da razão humana (1).

{(1) Assim, São Tomás às vezes chama o ato pelo qual conhecemos os primeiros princípios de visão ou intuição. " *Et ideo"*, diz ele, falando deste conhecimento dos primeiros princípios *, "praedicta cognitio intellectus, vocatur visio.* "}

3. *A ciência humana consiste, portanto, em dois elementos: um racional e ideal, e o outro singular ou empírico.* Os primeiros princípios constituem o primeiro desses elementos; fatos ou fenômenos singulares e sensíveis, tanto externos quanto internos, constituem o outro. Da combinação racional desses dois elementos e de sua comparação por meio das diversas formas de raciocínio, resulta a ciência humana.

Artigo II
Do método cartesiano

Observações.

1º Mantendo a pretensão arrogante de que mais de uma vez se gabou de dotar o gênero humano de uma filosofia completa, *integrum philosophiae corpus humano generi darem,* Descartes quis também inventar um novo método filosófico, movido sem dúvida pela sua ideia predileta e nada [203] modesta, de se apresentar ao mundo como o inventor da verdadeira filosofia e, sobretudo, de romper e desprezar todas as tradições da filosofia

cristã (1): um pensamento tão imodesto quanto anticristão, que serviu de base e de ponto de partida ao movimento irreligioso que vem saturando de erros a filosofia moderna.

{(1) Não foi sem razão que muitos escritores notáveis observaram que Descartes, ao inventar seu novo método filosófico, nada mais fez do que transferir para o reino da filosofia o princípio fundamental do protestantismo, a saber, o livre exame privado ou individual, negando todo valor à tradição e aos ensinamentos dos antigos. Não é surpreendente, portanto, que assim como do princípio fundamental de Lutero surgiu logicamente aquela multidão de heresias e erros religiosos registrados na história eclesiástica, também da filosofia cartesiana e seu método surgiu a maioria daqueles sistemas filosóficos, tão absurdos quanto contrários à moral e à religião, que a história da filosofia, subsequente a Descartes, nos apresenta na Europa. Entre as muitas testemunhas mais excepcionais que poderíamos citar como prova disso, aduziremos apenas duas, certamente nada suspeitas no assunto, visto que ambas louvam ardentemente Descartes e suas doutrinas.

O primeiro é Cousin, que confessa abertamente que da filosofia de Descartes *surgiu, por um lado, o idealismo da escola alemã e, por outro, o sensualismo inglês e francês.*

O segundo é Tenneman, que 1. elogia Descartes *por ter efetivamente contribuído para destruir e apagar a diferença ou distinção entre sobrenaturalismo e racionalismo* ; 2. *afirma e reconhece que a filosofia de Descartes serviu a Spinoza no desenvolvimento da ideia fundamental de seu sistema* ; acrescentando, finalmente, que a teoria panteísta de Spinoza foi preparada por Descartes. "Esta notável teoria, *preparada por Descartes,* segundo a qual não há substância. Deus, ser infinito com seus infinitos atributos de ser infinito com seus infinitos atributos de entendimento e pensamento." Cousin, *Cours de 1828,* lect. 13ª, Tennemann, *Manuel de l'Hist. of the Philos.,* ed. 1839, vol. 2, p. 94 e segs.}

2º Este novo método do filósofo francês reduz-se à dúvida universal e completa sobre todo o conhecimento adquirido previamente, isto é, até ao momento em que se começa a duvidar de tudo, sem excluir as percepções dos sentidos, nem os primeiros princípios: de modo que, segundo [204] Descartes, não podemos conhecer nada com certeza, excepto sob a condição de primeiro duvidar de tudo.

3. Esta dúvida é possível e aplicável a todas as coisas e verdades, exceto apenas aos fatos ou fenômenos da consciência, ou melhor, do pensamento, sobre cuja existência a dúvida não é possível. Disto se segue que o primeiro e único juízo absolutamente certo para o homem é o seguinte: *penso, logo existo,* e que a certeza de todas as verdades científicas deriva somente disso.

Tese 1

A dúvida cartesiana é impossível e também inútil para o propósito pretendido por seu inventor.

Prove a 1ª parte. A dúvida que constitui o método cartesiano, segundo seu autor, deve ser universal, de modo que se estenda a todas as coisas, exceto à existência do próprio pensamento; portanto, tal dúvida é impossível: portanto, etc. Prove a mente. A existência simultânea, no entendimento, de evidência imediata sobre uma verdade e de dúvida sobre a mesma é repugnante: portanto, como os primeiros princípios são verdades evidentes com evidência imediata, toda dúvida sobre eles é repugnante. E certamente não seria fácil para Descartes persuadir qualquer homem racional de que ele poderia duvidar da verdade do princípio da contradição, ou de que a certeza que possui sobre ele é inferior à que possui sobre seu pensamento. Esse raciocínio pode ser igualmente aplicado a certos conhecimentos adquiridos imediatamente pelos sentidos. Quando toco e vejo esta mesa, e observo que outros homens a tocam e a percebem da mesma forma que eu, tenho tanta

certeza de que esta mesa existe quanto de que eu penso e existo. Para reconhecer a segunda parte da tese como verdadeira, bastará ter em mente que o fim buscado por Descartes através da dúvida universal é abandonar e reformar os falsos julgamentos formados em virtude da educação, do ensino, dos costumes, etc.: assim, para atingir este [205] fim, é completamente desnecessário e supérfluo duvidar dos primeiros princípios, uma vez que em relação a estes não há lugar para falsos julgamentos; e, o que é mais, esta classe de verdades, longe de favorecer falsos julgamentos ou preocupações, são antes opostas a eles: portanto, a dúvida universal é inútil e supérflua para atingir o fim que seu inventor e proponente propõe.

Tese 2ª

O método cartesiano, além de contrário à reta razão e à religião, é incapaz de fundar e estabelecer a certeza científica.

Prova. Parte 1. Em primeiro lugar, o que foi dito na tese anterior demonstra claramente a irracionalidade e o absurdo dessa chamada dúvida universal. Acrescente-se a isso que a dúvida universal de Descartes se reduz, em última análise, a duvidar da legitimidade das faculdades ou fontes do conhecimento, abrindo uma exceção em favor da consciência, exceção completamente gratuita, visto que não há razão para preferência ou maior legitimidade para a faculdade de conhecimento que chamamos consciência do que para os sentidos externos e para a inteligência ou razão, em relação aos seus próprios objetos. Será que, por acaso, quando a consciência nos diz que pensamos, ela merece maior crédito do que o entendimento, quando nos diz ser impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo (1), ou do que os sentidos, quando nos testemunham que temos um corpo com tais membros, que [206] a mesa que tocamos e vemos realmente existe, e outros homens conosco?

{(1) O próprio Thomas Reid, apesar de sua predileção pelas doutrinas cartesianas e de sua admiração por seu autor, não pôde deixar de reconhecer a precisão e a verdade das observações indicadas. Aqui estão suas palavras: «Il est étrange que Descartes qui se sentait oblige de croire au temoignage de sascience, ne se sentit pas oblige de croire également au temoignage de ses sens, de sa memoire et de sa raison: qu'etant assuré qu'il raisonnait et doutait, [206] il ne le fût pas que two and three fontes cinco, e que o sommeil é diferente do véu ...
Il est dificile d'imaginer contre la veracité de nos autres facultés une objection qui n'atteigne pas également la science, et quiconque se méfie du jugement et de la raison que Dieu lui a donés, est condamné á rester dans son skepticisme jusq' á ce que Dieu lui accorde de "novas faculdades para jogar os anciennes." *OEuvres compl.,* t. I, cap. last.}

A segunda parte da tese é um corolário legítimo e uma dedução necessária do que afirmamos. Porque é incontestável que, se podemos e devemos duvidar da legitimidade das faculdades cognitivas com as quais Deus nos dotou, e principalmente do entendimento e dos sentidos, a ciência humana desaparece completamente e é até inconcebível, uma vez que a ciência humana não pode existir como tal: 1. sem os primeiros princípios que constituem sua base e elemento fundamental e, mais ainda, que contêm a razão suficiente para a certeza racional ou científica; 2. sem os dados e fatos

singulares fornecidos pelos sentidos e que constituem outro elemento indispensável da ciência humana.
Segunda prova. O testemunho da consciência é puramente interno por natureza e se limita a fenômenos subjetivos. No entanto, a ciência se preocupa mais primariamente com a ordem objetiva: certamente, aquele que empreende investigações científicas a respeito de Deus, do mundo, do homem, etc., não busca, nem se contenta em saber, o que *parece* à sua consciência sobre eles, até que conheça seu valor objetivo. Da mesma forma, aquele que afirma cientificamente que *a alma racional* é imortal, não pretende afirmar meramente que assim lhe *parece* ou que *assim é representada* em sua consciência, mas que assim o é na realidade e independentemente da [207] consciência. Portanto, o método cartesiano, ao excluir apenas a consciência da dúvida universal, fecha o caminho para a certeza objetiva e científica e o abre para um ceticismo quase universal.

Escolium

Alguns escritores cartesianos, reconhecendo, sem dúvida, quão absurda, inútil e perigosa é a dúvida universal de seu líder, negaram que ele estendesse sua dúvida metódica aos primeiros princípios, ao testemunho dos sentidos ou a outros objetos de evidência e certeza análogas, afirmando ao mesmo tempo que o método de Descartes exige apenas que não demos nenhum assentimento certo a nenhuma proposição, a menos que seja autoevidente ou não tenha conexão necessária com outra proposição evidente. Isso equivale a dizer que o método de Descartes e sua famosa dúvida, depois de fazerem tanto barulho no mundo, se reduzem a uma verdade comum reconhecida por todos os filósofos. No entanto, a verdade é que Descartes entendia sua dúvida metódica de uma maneira muito diferente, e para se convencer disso, bastará ter em mente as seguintes passagens, entre muitas outras que poderiam ser citadas. "Pensarei", diz ele, "que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ilusões dos sentidos." "Devemos duvidar", acrescenta ele em outro lugar, "das outras coisas que antes considerávamos muito certas, até mesmo das demonstrações matemáticas, e até mesmo dos princípios que até agora pensávamos serem *per se nota* ."

Objeções

Obj. 1. Para banir preocupações ou falsos julgamentos, é necessário separar o falso do verdadeiro, o incerto do certo; portanto, isso só pode ser alcançado por meio do método cartesiano, ou dúvida universal: portanto, etc. Teste a mente. Este método exige que não assentemos nada sem examinar os fundamentos desse assentimento; portanto, isso [208] implica a necessidade de duvidar de tudo antes de assentir: portanto, etc.
Resposta: Há certas coisas às quais o entendimento assente em virtude de um tipo de intuição, que simultaneamente abrange a verdade e os fundamentos ou motivos que compelem o assentimento. Este é o caso de certas percepções dos sentidos externos e de verdades de evidência imediata ou primeiros princípios, em relação às quais a mesma verdade que se apresenta ao entendimento com completa clareza determina seu

assentimento. Assim, com relação a essa classe de verdades, é falso que o entendimento precise ou deva examinar os fundamentos ou motivos para o assentimento antes de assentir. Ora, se estamos lidando com verdades de evidência mediata, ou com fatos e fenômenos que não são claros, fáceis e autoevidentes para o entendimento, será correto dizer que o entendimento deve primeiro examinar os fundamentos para assentir e discordar. Mas esta não é uma nova descoberta de Descartes, mas uma verdade de senso comum, reconhecida por toda a filosofia racional. Em termos de escolas, as menores podem ser distinguidas. É útil não concordar antes de examinar os fundamentos para separar o verdadeiro do falso, etc.: *se é uma questão de proposições autoevidentes com evidência imediata, ou de objetos sensíveis, claros e manifestos através dos sentidos,* neg. *se é uma questão de objetos ou proposições não evidentes,* conc.

Obj. 2ª Resposta: Vemos que os filósofos às vezes discutem e raciocinam sobre os primeiros princípios: portanto, eles são suscetíveis ao exame por seus fundamentos e, consequentemente, à dúvida.

Resposta. Exceto para os céticos absolutos, é impróprio para os filósofos disputarem sobre os primeiros princípios em si mesmos, isto é, sobre parte de sua verdade. É verdade que eles às vezes raciocinam e falam sobre eles; mas isso é para mostrar sua importância e aplicações científicas, ou para mostrar sua conexão e relações com outras verdades, ou finalmente, para que o ignorante possa penetrar melhor na verdade e importância de [209] alguns princípios menos claros e evidentes para as pessoas comuns. Em termos de escola. Eles disputam ou raciocinam sobre os primeiros princípios, *ut ipsorum utilitatem scientificam, ac nexum cum aliis veritatibus ostendant* conc. *quoad ipsorum veritatem,* subdist *. ut hanc veritatem quandoque aliis patefaciant,* conc *. ut eam ipsi certo assequantur,* neg.

Obj. 3º O homem se engana muitas vezes: portanto, ele sempre pode se enganar e, consequentemente, é aconselhável duvidar e examinar os fundamentos antes de concordar. A consequência parece legítima; porque se não há inconveniente ou repugnância em um homem cometer erros cinco, oito, vinte vezes, etc., também não deveria haver inconveniente em ele se enganar ou cometer erros sempre.

Resposta: A consequência deve ser negada; em primeiro lugar, porque se o homem pudesse sempre errar, supondo que não examinasse metodicamente os fundamentos para assentimento ou discordância, e sendo moralmente impossível para a vasta maioria dos homens realizar esse exame metódico e essa dúvida, a humanidade, em sua vasta maioria, estaria condenada à possibilidade de *errar sempre,* isto é, em todos os seus julgamentos, o que repugna ao senso comum, não menos do que à providência e à sabedoria de Deus.

Em segundo lugar, tal consequência só poderia parecer legítima se todos os julgamentos humanos se referissem a objetos não manifestos por sua natureza, ou a verdades derivadas apenas de evidências mediatas. No entanto, a partir do momento em que somos forçados a admitir que, entre nossos julgamentos, há alguns que se referem a objetos

evidentes e manifestos por meio da percepção sensorial externa, ou a verdades derivadas de evidências imediatas, fica bastante claro que tal consequência é absurda ou ilegítima.

Artigo III
Do método analítico e sintético

Os filósofos posteriores a Descartes costumavam escrever longos tratados de Lógica sobre o método analítico e sintético. [210] Nós, considerando a brevidade exigida por este trabalho, condensaremos nos seguintes pontos as observações mais importantes e necessárias para a compreensão e utilização do conveniente método científico da evolução.

36. 1. Como *a análise* é equivalente à decomposição e *a síntese* à composição, chamaremos *de método analítico* aquele que procede pela decomposição de compostos reais, ou racionais, e ideais em suas partes ou elementos simples; e *de método sintético* aquele que procede do simples ou geral para o composto e particular. Assim, pode-se dizer que esses dois métodos correspondem aos dois tipos de raciocínio apropriados para o entendimento humano, a saber, *indução* e *dedução.*Quando nossa razão procede por meio de *indução,* do composto para o simples, do particular para o universal, dos fenômenos e fatos para as leis e causas que os governam e os produzem, ela funciona sujeita ao método analítico: quando, ao contrário, procede ou desce do simples para o composto, do universal para o particular, das leis da natureza e dos princípios gerais da razão para fatos singulares ou verdades particulares, então a razão funciona por meio do método sintético. Já indicaA) *Leis comuns aos métodos sintético e analítico.*mos que a análise e a síntese, se se referem à decomposição e composição reais de objetos, são chamadas *reais* ou *objetivas* ; se se referem à decomposição e composição de conceitos, ou à aplicação de princípios a conclusões, devem ser chamadas *racionais* ou ideais e subjetivas.

37. 2. Algumas pessoas costumam dizer que, para descobrir e investigar a verdade, é preciso usar o método analítico, enquanto que, para ensiná-la a outros, é preciso usar o método sintético. Assim, este último é geralmente chamado de *método de ensino,* e o primeiro, de método de *invenção.* Para nós, tal opinião é imprecisa e errônea se tomada exclusivamente; pois a verdade é que ambos os tipos de método devem ser usados simultaneamente para a descoberta e o ensino da ciência. Consequentemente, deveríamos dizer que o método do desenvolvimento científico é *uma mistura* do analítico e do sintético. [211] No entanto, pode-se admitir que o método sintético deve geralmente predominar no ensino da verdade, e o analítico quando se trata de sua descoberta.

38. 3. É fácil reconhecer, pelo que foi exposto aqui, que ambos os métodos, como procedimentos ou instrumentos científicos, estão sujeitos a certas leis ou regras

comuns, sem prejuízo das regras especiais ou específicas de cada um. As principais são:

39. 1. *É importante apresentar a questão e o assunto a serem esclarecidos de forma precisa e clara, e declarar ou definir termos obscuros.* Isso facilita e abre caminho para uma compreensão racional do assunto ou controvérsia e, acima de tudo, evita questões de nomenclatura.
40. 2. *A atenção deve estar focada no objeto ou questão em questão, separando-o o máximo possível de outros objetos.* A pluralidade de objetos necessariamente enfraquece a intensidade da atenção em relação a cada um em particular. Lembre-se do adágio filosófico: *pluribus intentus minor est ad singula sensus.*
41. 3. *O exame de um objeto e a busca pela verdade devem começar com as coisas mais fáceis ou familiares.* O processo natural da nossa compreensão na investigação e descoberta da verdade é um processo gradual e sucessivo, que naturalmente requer avançar do fácil para o difícil, do conhecido para o desconhecido.
42. 4. *Os meios e instrumentos para chegar ao conhecimento de uma verdade devem estar relacionados à natureza e às condições do objeto a ser conhecido.* Esta é talvez a regra mais importante nesta matéria: os meios e caminhos para chegar à verdade são diferentes, assim como os tipos de objetos e verdades. Se estivermos lidando, por exemplo, com fatos ou fenômenos singulares, devemos recorrer à observação, à experiência e à indução. Se estivermos lidando com verdades mais ou menos gerais, o raciocínio e a dedução constituem o caminho comum para chegar a elas. [212] Se estivermos lidando com objetos e verdades relacionados às belas-artes, devemos levar em conta as funções da imaginação. Se, ao contrário, estivermos lidando com objetos puramente espirituais e inteligíveis, será conveniente dispensar as representações da imaginação e atender às concepções da razão pura.B) *Regras do método analítico.*
43. 1. *Antes de empreender o exame e a resolução de uma questão, é necessário compreender sua natureza.* Em relação ao mesmo objeto, podemos examiná-lo e tentar descobrir sua essência, suas propriedades e atributos, suas relações especiais com outros seres, etc. Ao determinar antecipadamente o objetivo ou objeto do exame analítico, é mais fácil não se desviar do caminho.
44. 2. *É aconselhável decompor a coisa ou objeto em questão em suas partes, elementos ou princípios.* Como indicamos acima, essa decomposição pode ser real e física, ou racional e ideal, dependendo do objeto em questão. Também é importante garantir que essa decomposição seja realizada em conformidade com as regras de divisão, para evitar confusões.
45. 3. *Ao examinar os elementos ou partes de um objeto, deve-se fazê-lo de forma que suas relações entre si e com o todo resultante não sejam perdidas de vista.*

Qualquer pessoa que considere as partes de um objeto isoladamente, sem prestar atenção ou considerar suas relações entre si e com o todo, sem dúvida se exporia a formar ideias imprecisas e errôneas sobre esse objeto.C) *Regras para o método sintético.*

46. 1º *É aconselhável apresentar previamente os princípios, noções, definições de palavras e coisas que sejam necessárias e convenientes para esclarecer a questão e facilitar sua compreensão.*

47. 2. *Em qualquer ciência ou tratado, as verdades e questões mais gerais devem ser expostas antes de se chegar às particulares e concretas.* A razão para essas duas regras reside na própria natureza do método sintético, ao qual pertence, como indicado, a descida do universal para o particular, etc. [213]

Artigo IV
Alguns métodos especiais

Para auxiliar e orientar o entendimento a fim de adquirir a verdade, é conveniente *saber ler,* ou ter um método adequado de leitura, e noções sobre o que se chama método *matemático* e *método escolástico.*

A) *Método de leitura.*

Ler e estudar livros leva ao conhecimento da verdade, se estas duas regras fundamentais forem observadas: 1. Ler os melhores autores de cada assunto ou ciência; 2. Ler e estudar esses livros de forma a penetrar no significado de seus autores. Como aplicação dessas duas regras fundamentais, deve-se ter em mente o seguinte:

1. *Predefina as ciências às quais devemos nos dedicar e estabeleça a ordem adequada entre elas.* Partindo do pressuposto inegável de que o homem não pode abraçar todas as ciências, nem mesmo muitas ao mesmo tempo, ele deve preferir e dedicar-se àquelas que estejam relacionadas à sua aptidão natural, necessidades, estado e outras condições pessoais. A segunda parte da regra exige que, após escolher ou predeterminar as ciências às quais devemos nos dedicar, não as empreendamos todas simultaneamente e, acima de tudo, que mantenhamos a ordem adequada, seja não abraçando muitas de uma só vez, seja estudando primeiro aquelas que abrem caminho e são indispensáveis para as outras.

2. *Para cada ciência, devem ser escolhidos os melhores autores e os livros mais úteis.* Esta regra, embora da maior importância, acarreta grande dificuldade prática, especialmente para os jovens estudantes que carecem dos elementos ou dados necessários para esse fim. Para suprir de alguma forma e com a maior certeza possível essa falta de julgamento independente, eles devem: 1. consultar homens eruditos [214] na ciência que desejam estudar; 2. preferir livros e autores que sejam geralmente considerados excelentes naquele assunto.

3ª *A leitura deve ser feita com a mente livre de preocupações ou preconceitos sobre o autor e suas opiniões.*

4º *Deve-se tentar penetrar nos princípios e ideias fundamentais do autor sobre o assunto, o que ajuda a entender seu significado em passagens obscuras ou difíceis: também será muito útil entender o sentido ou significado que o autor atribui a certos termos.*
5. *A leitura deve ser acompanhada de reflexão e meditação.* É sabido que aqueles que devoram livros, como diz o ditado, pouco aproveitam com a leitura, mesmo que sejam obras científicas; e, em geral, a leitura apressada e irrefletida muitas vezes dá origem a ideias confusas e imprecisas.
B) *Método matemático.*
O que constitui o caráter próprio deste método é estabelecer desde o início: 1º definições claras de nomes e coisas; 2º princípios ou axiomas de fácil percepção e evidência imediata; 3º postulados, isto é, certas proposições cuja verdade é facilmente percebida ou assumida; 4º dispor e ordenar as conclusões e suas demonstrações, de modo que seu vínculo e conexão com um dos princípios, postulados ou definições que foram estabelecidos de antemão seja descoberto com toda a evidência.
Este método, embora de natureza bastante científica e apropriado para as ciências matemáticas, não pode ser aplicado rigorosamente a todas as ciências, pois muitas delas não permitem sua aplicação, pelo menos não de forma completa e rigorosa. Tentar aplicar o método matemático à física experimental, à ética, à medicina etc. seria ignorar as condições e a natureza dessas ciências, que são muito diferentes daquelas apropriadas para as ciências matemáticas. O método de uma ciência deve estar relacionado à sua natureza, objeto, fontes, princípios e outras condições peculiares. [215]
C) *Método escolástico.*
O modo geral de proceder, segundo o método escolástico, é: 1º apresentar noções gerais, tanto doutrinárias como históricas, sobre a matéria que se elucida; 2º expor e fixar o sentido de termos obscuros, ou de múltipla significação; 3º apresentar, e se necessário, expor os princípios, noções ou verdades previamente estabelecidos, que tenham relação mais ou menos imediata e direta com a questão que se resolve; 4º expor claramente a proposição e prová-la, quer com demonstrações verdadeiras, quer com argumentos prováveis, conforme a sua natureza o permita; 5º propor e resolver as dificuldades e objeções contra a proposição e as suas provas; 6º usar ordinariamente para este fim a forma silogística. Uma breve reflexão sobre as principais características deste método revelará: 1. que ele não é fundamentalmente diferente do método científico geral da evolução, isto é, do método misto de análise e síntese; 2. que seu uso será muito conveniente e oportuno em obras elementares, que, por meio deste método, facilitarão a compreensão dos iniciantes e conciliarão clareza com brevidade e concisão; 3. que em obras não elementares e extensas, especialmente aquelas que tratam de filosofia ou teologia, será aconselhável fazer uso *parcial* dele em maior ou menor escala, de acordo com o objeto da obra, a classe de leitores, a extensão e a natureza do assunto e outras condições especiais. Como regra geral, nesta classe de obras será aconselhável usar o método oratório, no que diz respeito à forma externa, combinando com isso, na medida do possível, a substância e, por assim dizer, o *espírito* do método escolástico.

Escolium

Do exposto, fica claro que, para todo homem de juízo científico, a utilidade e até mesmo a necessidade, com relação a certas obras e assuntos, não apenas do método escolástico em geral, mas também da forma silogística, é inegável. [216] No entanto, não pretendemos aprovar a prática de alguns antigos escolásticos quando eles encadeavam silogismos e silogismos intermináveis, ou acumulavam argumentos que abundavam mais em sutilezas e cavilações do que em objeções de verdadeira importância científica. É verdade que esses excessos e outros semelhantes por parte de alguns escolásticos não desculpam, muito menos justificam, o desprezo com que muitos estudiosos modernos falam dos escolásticos, de seu método e de suas obras, que provavelmente nunca leram. O método escolástico não deve ser confundido com seu abuso; e uma distinção deve ser feita entre escolásticos e escolásticos. Quem não conhecesse o método científico dos grandes escolásticos dos séculos XIII e XVI daria uma ideia muito pobre do seu julgamento literário e revelaria uma completa ignorância da história das ciências. [217]

Cap. 4: Livro Dois. Psicologia, Seção Um: Psicologia Empírica

Segundo Livro
Psicologia

Tomada em seu significado etimológico*, Psicologia* é a ciência do espírito ou da alma espiritual, uma vez que é composta pelas duas palavras gregas *psyche,* que significa espírito, alma e *logos,* que significa tratado. Com relação ao seu objeto e no sentido filosófico da palavra, Psicologia é *a ciência que lida com a natureza, atributos, faculdades e operações da alma humana.* O conhecimento racional disso, como pode ser adquirido através da observação de seus atos e fenômenos, constitui o que é usualmente chamado de Psicologia *empírica* ou experimental; o conhecimento racional ou científico da alma humana que é adquirido através do raciocínio é usualmente chamado de Psicologia *racional* e também transcendental. Destas noções infere-se:
1. Que a psicologia empírica e a racional não se distinguem entre si de maneira essencial ou substancial, pois têm o mesmo objeto e os mesmos princípios gerais.
2º Que se diferenciam ou distinguem acidentalmente; primeiro porque a ciência empírica se serve primariamente da [218] observação psicológica, mas sem excluir inteiramente o raciocínio, enquanto a ciência racional se serve primariamente do raciocínio e, secundariamente, da observação dos atos ou operações da alma. Segundo, a ciência empírica se limita de certa forma ao conhecimento e à classificação das faculdades da alma, sem estender suas investigações de maneira preferencial e direta à essência e aos atributos da alma; enquanto a ciência racional examina e investiga de maneira especial e preferencial os problemas relativos à essência, aos atributos, à origem, etc., da alma humana.
3º Que na realidade *a Psicologia,* como ciência completa e verdadeiramente filosófica, abrange o racional e o empírico, porque não pode ser completa se não abranger igualmente o objeto peculiar ou preferido de ambos, e se não empregar simultaneamente a observação dos fenômenos psicológicos e o raciocínio, a indução e a dedução.
Em vista disso, dividiremos a Psicologia em duas seções, tratando na primeira das questões que concernem *mais diretamente à Psicologia empírica,* e na segunda daquelas que costumam ser consideradas peculiares à *Psicologia racional.* [219]

Seção Um
Psicologia Empírica
Capítulo Um
Faculdades e operações do homem consideradas em geral

Artigo 1.º:
Classificação geral das faculdades humanas

A experiência nos ensina que o homem é dotado de uma atividade que se manifesta e se revela por meio de múltiplos e distintos poderes e funções. Observamos no homem a faculdade de se mover independentemente, sem qualquer impulso externo; a faculdade de nutrição, que se manifesta por meio de várias funções análogas às que observamos em corpos dotados de vida vegetativa; a faculdade sensitiva, que também se manifesta por meio de uma variedade de funções análogas às dos animais; a faculdade do pensamento e a faculdade do desejo, ou do amor e do ódio, com suas várias manifestações e modos. Disto os Escolásticos e São Tomás inferiram, não sem fundamento, que as potências ou faculdades vitais do homem podem ser reduzidas a cinco tipos, que são: *potências ou faculdades locomotoras, vegetativas, sensitivas, apetitivas* e intelectuais.
Esta classificação das faculdades vitais, por ser genérica, não exclui a sua multiplicidade e variedade específicas, e muito menos a multiplicidade e [220] variedade de funções e atos. Assim, a faculdade ou gênero vegetativo inclui o generativo e o nutritivo, o gênero sensitivo inclui os sentidos externos e internos, etc. Se a faculdade sensitiva for tomada como ela serve para conhecer, isto é, como uma faculdade de conhecimento, excluindo a parte apetitiva ou afetiva, não haveria problema em reduzir os tipos de poderes vitais a quatro, incluindo os sentidos e o entendimento, sob o nome de *faculdade cognitiva.* Esta divisão das faculdades vitais, que a experiência e a observação nos demonstram no homem, está em completa harmonia com a sua natureza e com as suas necessidades físicas, morais ou intelectuais. Através das faculdades pertencentes ao *gênero vegetativo,* o homem produz ou propaga, preserva ou desenvolve o seu ser; através dos sentidos, conhece e obtém coisas necessárias e úteis para a sua preservação; através da faculdade locomotora, executa os movimentos necessários para evitar coisas contrárias e obter posse de coisas úteis; através do gênero *intelectual* , conhece a verdade, um conhecimento que constitui a sua maior perfeição como ser racional; através do apetite, inclina-se e escolhe o bem, rejeita e abomina o mal.

Artigo II
Distinção de faculdades

Embora todos, ou a maioria dos filósofos, concordem substancialmente com a classificação das faculdades ou poderes do homem que apresentamos, o mesmo não se aplica à sua distinção, seja em relação à essência da alma, seja na comparação entre elas. Não apenas os panteístas, que pela natureza de seu sistema tendem a negar a distinção real dos seres, mas também a maioria dos filósofos modernos, sem excluir alguns daqueles que professam seguir as tradições da filosofia escolástica cristã, adotam

a antiga opinião dos nominais, negando toda distinção real entre as faculdades [221] ou poderes vitais do homem que estão enraizados e procedem da alma racional (1).

{(1) "Nimirum", escreve o Padre Cuevas, "a eademque vis est qua anima actus cujuscumque generis exercet: facultates vero, quas ipsi tribuimus, solius mentis conceptibus secernuntur." O Padre Cuevas encontrará poucos filósofos e teólogos de destaque, tanto na sua Ordem como em outras, que tenham estabelecido tal doutrina. A facilidade com que ele se afasta do sentimento comum dos escolásticos seria, no entanto, ocultável se ele tivesse apresentado razões sólidas para adotar esta opinião.}

Apresentaremos nossa opinião sobre o assunto nas teses a seguir.

Tese 1ª

Os poderes ou faculdades da alma racional distinguem-se de sua essência e substância com real distinção.

Evidências ou razões.

1. A alma racional, considerada em sua essência e substância, está sempre em ato e é uma realidade vital, visto que constitui necessária e essencialmente o ser humano no qual *vive* atualmente . Portanto, se as potências não fossem verdadeiramente distinguidas da essência da alma, elas estariam sempre em ato, isto é, em exercício efetivo em relação àquilo que lhes corresponde por sua própria essência e substância, que é a constituição e a constituição do *ser vivo.* A experiência interna nos mostra que nossas potências ou faculdades vitais nem sempre estão em exercício efetivo: portanto, não podem ser identificadas com a substância da alma, que está sempre em ato de viver e que em si mesma constitui uma realidade vital. Em termos mais precisos: a vida, que essencialmente envolve o conceito de ato, de perfeição efetiva, é inseparável da alma racional, e esta não pode existir no corpo sem que a primeira exista. Ao contrário, a potência operativa pode existir e existe de fato sem que seu ato sempre exista. Pode-se negar na boa filosofia que as faculdades de [222] mover, de gerar, de ver, de querer, etc., existem no homem à parte de seus atos ou funções reais (1)?

{(1) Toda esta razão está condensada nas seguintes palavras de São Tomás: «Anima, secundum suam essentiam, est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, sempre habens animam, actu haberet opera vitae (as operações ou funções dos poderes) sicut sempre habens animam, actu est vivum. *Soma. Teol.,* 1ª pág., q. 77, art. Ei.}

2. A diversidade, e mesmo a oposição, que existe entre as operações e os atos vitais do homem exigem que o princípio próximo e imediato dessas operações, tão diversas e até mesmo em alguns aspectos opostas, seja verdadeiramente distinto, mesmo que o princípio radical, primeiro e fundamental seja o mesmo, isto é, a substância da alma. Não é fácil, na verdade, conceber que o princípio imediato do pensamento atual, da visão, da geração e do movimento local seja o mesmo. Sendo a essência da alma um princípio único (uma substância simples), ela não pode ser o princípio imediato de todas as suas ações, mas deve ter potências múltiplas e diversas, em relação à diversidade de suas ações (2).

{(2) "Cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, seo oportet quod habeat plures etvary potentias correntes diversitati suorum actionum." *QQ. Disp. De Ani.,* art. 12.

É por isso que os escolásticos disseram que a *alma é principium primum et radicale* das

diversas ações do homem, e que os poderes ou faculdades são *principium proximum et secundarium* das mesmas.}

3. A experiência nos ensina que existe entre as potências da alma uma verdadeira subordinação e uma dependência real, em razão da qual uma potência move a outra e determina suas funções, como se observa nos atos da vontade e nas paixões, que são determinados e modificados pela energia da vontade, bem como pela percepção, ideias e reflexões do entendimento, e na faculdade locomotora, cujos atos são [223] subordinados à vontade. Ora, se as potências da alma estão verdadeiramente identificadas com ela, não é fácil conceber ou explicar satisfatoriamente essa subordinação das faculdades vitais. Onde há identidade, não pode haver subordinação: porque uma coisa não é subordinada nem dependente de si mesma. *Quod, esse non posset,* diz São Tomás, *se omnes potentiae essent ipsa animae essentia, quia, idem, secundum idem, non movet seipsum.*

Corolários

1. Da doutrina exposta, é fácil compreender por que e em que sentido os escolásticos diziam que a alma é *o princípio quod* de suas operações; e que as potências são *o princípio quod* das mesmas. A alma é chamada princípio *quod* porque é a coisa da qual emanam originalmente todas as ações do homem. No entanto, deve-se ter em mente que, estritamente falando, metafisicamente, a alma não é o princípio *quod* das ações, mas o próprio homem, porque as ações pertencem e são atribuídas a supositae, *actiones sunt suppositorum,* isto é, a indivíduos completos. Assim, a alma deveria ser chamada de *principium quo totale* porque é o princípio universal por meio do qual, ou em razão do qual, *quo,* o indivíduo produz as operações. As potências deveriam ser chamadas de *principium quo proximum* porque são o princípio ou raiz imediata das operações que o homem implementa por meio, ou por meio de, *quo,* essas potências.

2. Aqueles que defendem a identidade real dos poderes com a essência da alma, de certa forma preparam o caminho para o panteísmo, dando ocasião para excluir da alma toda potencialidade e convertê-la em pura atualidade, como pretende o panteísmo psicológico e subjetivo.

Tese 2:
Uma distinção real entre alguns poderes da alma deve ser admitida.

Digo *algumas* para indicar que certas questões concretas sobre alguns poderes determinados estão sendo ignoradas aqui, como se a distinção entre vontade e livre-arbítrio, [224] entre razão e entendimento, é real ou se é uma questão apenas da razão.

Evidência

1. Se as faculdades do homem são verdadeiramente idênticas, elas não podem existir separadas uma da outra, a menos que digamos que uma coisa pode existir e não existir ao mesmo tempo; assim, a alma humana, separada do corpo, perde a faculdade de nutrição e sensibilidade externa, enquanto permanece no entendimento e na vontade; portanto, deve-

se admitir que há uma distinção real entre alguns poderes da alma. Esta razão também serve para confirmar ainda mais a primeira tese. Pois se os poderes são identificados com a essência da alma, permanecendo esta após a morte, seus poderes também devem permanecer. A duração e a existência de uma coisa implicam a duração e a existência de tudo o que é verdadeiramente identificado com essa coisa. Se alguém tentasse minar a prova aduzida, dizendo que as faculdades de sensação e nutrição permanecem separadas na alma, embora não possam ser exercidas por falta dos órgãos necessários para esse propósito, responderíamos que essa observação reforça a força da prova, em vez de destruí-la. De fato, o que se segue de tal observação é que no homem ou na alma racional existem certas faculdades que não podem ser exercidas exceto na dependência e usando um órgão material, e que, ao mesmo tempo, há uma ou mais que podem ser exercidas independentemente de qualquer órgão material. Portanto, essas faculdades são intrínseca e verdadeiramente distintas; pois é evidente que, se uma não se distingue realmente da outra, elas devem estar sujeitas às mesmas condições de ser e agir.

2. Não conhecemos a nossa própria alma, nem a dos animais, exceto por meio de suas operações, atos e faculdades; e isso é tão certo que, se supusermos um homem que não experimenta nem percebe qualquer ato em si mesmo, ou que não percebe qualquer operação nos animais, ele não alcançará nenhuma ideia nem da natureza da alma racional, nem da [225] alma dos animais, nem muito menos da distinção que existe entre as duas. Ora, se a faculdade de sentir e a faculdade de compreender ou pensar são uma e a mesma faculdade, uma e a mesma entidade *a parte rei,* uma e a mesma realidade, será uma consequência necessária e legítima inferir que aquele que tem a faculdade de sentir também tem a faculdade de pensar, visto que existe uma identidade real entre esta e aquela, de acordo com a opinião que temos combatido. Portanto, os animais que têm a faculdade de sentir também têm a faculdade de pensar. Por outro lado, e qualquer que seja a solução que se tente para evitar esta dedução perigosa, verifica-se sempre que aqueles que negam a distinção real entre as faculdades, e a destas a partir da essência ou substância da alma, se encontram na impossibilidade e fecham-se o caminho para estabelecer e demonstrar a distinção real, essencial e primitiva entre a alma dos brutos e a do homem. De fato, se, por um lado, as faculdades ou poderes são verdadeiramente identificados com a substância da alma e são um e o mesmo com sua essência, e se, por outro lado, a faculdade de sentir e a de compreender ou pensar não são verdadeiramente distintas uma da outra, que meios de demonstração nos restam para estabelecer firmemente a distinção essencial e primitiva entre a alma racional e a alma dos animais? Pois se a faculdade de sentir e a de pensar são uma e a mesma coisa, e esta coisa é identificada com a essência da alma racional, onde quer que a faculdade de sentir exista, a essência da alma racional também existirá; assim, a faculdade de sentir existe verdadeiramente nos animais; portanto, a essência da alma racional também existe verdadeiramente. Esta razão por si só seria suficiente para estabelecer firmemente tanto esta tese quanto a anterior, e sua força só pode ser minada ao dizer, com Descartes, que os brutos são meros autômatos que não têm a faculdade de sentir. É desnecessário

acrescentar que aqueles que negam a real distinção das faculdades vitais no homem, seja entre si ou com respeito à essência da alma, destroem uma das verdades mais importantes e fundamentais da filosofia cristã, que fecha a porta ao materialismo e ao sensualismo. [226]

Objeções

Obj. 1ª. Admitir faculdades verdadeiramente distintas da essência da alma é multiplicar os seres sem necessidade: portanto, etc. Prove o anterior. Assim como as faculdades ou potências procedem imediatamente da alma, as operações poderiam proceder imediatamente dela: portanto, admitir faculdades distintas é multiplicar os seres sem necessidade.

Resp. Negando ambos os antecedentes e a paridade estabelecida no segundo. Além das razões alegadas nas provas contra essa paridade, bastará ter em mente as seguintes observações: 1º, que a razão suficiente para a diversidade de operações observadas no homem não poderia ser indicada se todas procedessem do mesmo princípio imediato; 2º, que as operações ou atos das criaturas pertencentes, como elas, à ordem dos seres acidentais, devem proceder de um princípio acidental para que possa haver uma relação e proporção entre o ato e seu princípio imediato; 3º, que de acordo com a doutrina ou teoria de Santo Tomás, em nenhuma substância criada as operações ou atos nascem imediatamente da mesma substância (*nulla creata substantia est immediate operaria*), pois este é um atributo próprio somente de Deus, em quem, sendo como Ele é o ato mais puro, a operação é identificada ou é uma e a mesma com Sua substância: *in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum, neque in anima, neque in aliqua creatura.*

Obj. 2ª A pluralidade e a distinção real das potências entre si destroem a simplicidade da alma; porque onde há pluralidade e distinção real das partes não pode haver simplicidade: portanto, &c.

Resp. Dist. a formiga. A real pluralidade e distinção de poderes destrói a simplicidade *potencial* ou potestativa da alma, conc., destrói a simplicidade *substancial* ou essencial, neg. A pluralidade de poderes ou faculdades em uma substância não é incompatível com a simplicidade e unidade da essência, assim como essa simplicidade e unidade de essência e [227] substância não são incompatíveis com a real pluralidade e distinção de operações, uma pluralidade e distinção que a experiência revela no homem e que não pode ser duvidada.

Capítulo Dois
Faculdades Sensíveis

Como a Cosmologia tratará das faculdades ou forças locomotoras e vegetativas, e a Ética tratará da vontade pela relação que ela tem com seu objeto, nos limitaremos a tratar nesta

seção da psicologia empírica das faculdades sensitivas, tanto do conhecimento como da afetiva, e do entendimento.

Artigo I
Da sensibilidade em geral

A) *Ideia ou noção de sensibilidade.*
É difícil definir a sensibilidade filosoficamente, porque ela pertence àquela classe de objetos que são mais claramente experimentados do que explicados. Diremos, no entanto, que a sensibilidade em geral é *aquela faculdade ou força vital que nos serve para perceber objetos materiais e sensíveis individuais ou para experimentar certas afecções internas em relação a essas percepções e dependentes delas.*
Como *faculdade* ou *força* vital , assemelha-se aos demais poderes dos animais e dos humanos. Como faculdade limitada a objetos materiais e sensoriais singulares, distingue-se das faculdades puramente intelectuais, como o entendimento e a vontade, cujas funções também se estendem a objetos espirituais e universais.
B) *Classificação de sensibilidade.*
Da definição dada pode-se inferir que a sensibilidade deve ser dividida:
1. Em *cognitiva* ou perceptiva, e *afetiva.* A sensibilidade cognitiva é aquela cujo objeto *primário* e *direto* é a percepção ou conhecimento de algum objeto ou qualidade de [228] corpos. A sensibilidade afetiva, ao contrário, embora pressuponha o conhecimento do objeto sensível, consiste precisamente em uma espécie de movimento determinado em direção a ele. As funções da visão, por exemplo, e as da imaginação, pertencem à *sensibilidade cognitiva;* porque seu objeto e efeito próprio é conhecer ou perceber alguma coisa. Deleite, tristeza, raiva pertencem à *sensibilidade afetiva,* porque em si mesmas nada mais são do que movimentos ou afeições determinados da alma em relação a algo conhecido ou aprendido de antemão.
2. A sensibilidade cognitiva divide-se em *externa,* que inclui os cinco sentidos que chamamos de externos; e *interna,* que inclui certos sentidos interiores destinados a reconhecer certas qualidades, modificações ou propriedades em objetos materiais e sensíveis, que não são percebidos pelos sentidos exteriores, e cujos órgãos estão localizados dentro do corpo, daí o nome sentidos internos.
Deve-se notar que as faculdades afetivas da sensibilidade também possuem órgãos específicos, pois isso é comum a todas as faculdades sensitivas. Ignoramos, no entanto, o número e a localização específica desses órgãos, e há até controvérsia entre fisiologistas sobre sua localização geral, com alguns situando-os no cérebro, outros na medula espinhal, alguns no coração e outros em outros órgãos do corpo.
Alguns dividem as sensações ou funções da sensibilidade em *imanentes* e *representativas,* chamando de imanentes aquelas que são simples afecções da nossa alma, sem relação com qualquer outro objeto além dela; e representativas aquelas que representam algo externo a nós. Em vez de imanentes e representativas, elas também poderiam ser

chamadas de intransitivas e transitivas; porque as primeiras não nos fazem passar ao objeto, e as últimas nos transferem a ele, levando-nos para além dos fenômenos internos. Não há objeção em admitir esta classificação da sensibilidade adotada por Balmes, mas com as seguintes restrições: 1º, que para que uma sensação seja representativa, nem sempre é necessário que ela "represente algo fora [229] de nós"; a imaginação, por exemplo, às vezes funciona sem representar algo fora de nós, como acontece quando representa sensações e afecções previamente experimentadas por nós e em nós; 2º, que mesmo aquelas sensações que recebem o nome de representativas em relação ao objeto são na realidade verdadeiras ações imanentes; porque toda sensação se realiza e se recebe no mesmo sujeito que sente, *manet intus, recipitur in subjecto ipso a quo egreditur,* e consequentemente permanece no sujeito.

C) *Objeto de sensibilidade.*

O objeto geral das faculdades sensíveis são as coisas materiais, enquanto singulares. Tudo o que percebemos pelas faculdades da sensibilidade, seja interna ou externa, cognoscitiva ou afetiva, é sempre alguma coisa material, ou alguma modificação, propriedade, efeito ou causa de algum objeto corpóreo. Do mesmo modo, tudo o que percebemos pela sensibilidade em todas as suas diversas manifestações é sempre alguma coisa ou fato singular. E é justamente aqui que se encontra uma das bases racionais e científicas mais sólidas para reconhecer e demonstrar a diferença essencial e primitiva que separa e distingue as faculdades da ordem sensível das da ordem puramente intelectual, como são a inteligência ou razão e a vontade.

Como o objeto deve estar em relação e proporção com a natureza da potência destinada ao seu conhecimento, é fácil inferir que os sentidos internos, por serem mais perfeitos, superiores e, por assim dizer, mais espirituais do que os externos, têm também objetos menos grosseiros e materiais do que estes últimos, como teremos ocasião de observar ao tratar dos primeiros.No que se refere aos sentidos externos, seu objeto pode dividir-se em próprio e comum. **Objeto próprio** é aquela qualidade ou modificação dos corpos que só pode ser percebida por um dos cinco sentidos externos; assim sucede, por exemplo, com a cor, no que respeita à vista, e o sabor, no que respeita ao gosto, etc.

Objeto comum é aquela qualidade ou modificação dos corpos que pode ser percebida por dois ou mais sentidos, como acontece com a figura, o movimento, a magnitude ou extensão, etc., que podem ser percebidos pela vista e pelo tato, e alguns até pelo ouvido. Os escolásticos chamavam os objetos da primeira classe de *sensibile proprium*, e os da segunda de *sensibile commune*. Diziam também que a substância corpórea singular pode ser chamada *sensibile per accidens*, na medida em que os sentidos, ao perceberem seus objetos próprios ou comuns, percebem de certo modo, e de maneira indireta e confusa, a substância ou corpo que lhes serve de sujeito, já que percebem as qualidades ou modificações sensíveis postas ou inerentes em algum corpo, e não como separadas dele. Tomada nesse sentido, a afirmação dos escolásticos é muito racional e conforme à experiência e à observação psicológica, e não merece as críticas que alguns cartesianos e outros modernos lhe dirigiram.

D) Necessidade das faculdades sensíveis.
O homem é um ser organizado, dotado de vida, como os animais, e também um ser inteligente. Em ambos os conceitos, as faculdades ou poderes sensoriais são necessários. É evidente que, sem os sentidos, sem os quais seria incapaz de conhecer e buscar o que é necessário, benéfico e prejudicial, o homem não seria capaz de cuidar adequadamente da preservação de sua vida, nem da propagação e conservação da espécie.
Por outro lado, qualquer que seja a natureza da relação entre os sentidos e a inteligência, é certo, como demonstram a experiência e a observação, que a razão e a vontade não se põem em movimento nem desenvolvem atividade senão precedendo e acompanhando o exercício da sensibilidade. É impossível ignorar, em princípio, a íntima relação que existe entre os sentidos externos e a imaginação, e entre esta e a inteligência.
É, portanto, incontestável que a sensibilidade é necessária ao homem: 1º para a satisfação das suas necessidades físicas e animais; 2º para o exercício e desenvolvimento das suas faculdades intelectuais e morais. [231]

Artigo II
Sensibilidade externa

Observações preliminares.
Já foi indicado que a sensibilidade externa funciona e se manifesta por meio dos cinco poderes ou sentidos que chamamos de exteriores, a saber , visão *, audição,* paladar *,* olfato *e* tato *.* Cada um desses sentidos corresponde a um objeto próprio *,* pois só ele pode percebê-lo, como as cores em relação à visão, o som em relação à audição, etc. Há também algumas qualidades ou modificações dos corpos que podem ser percebidas por dois ou mais desses sentidos, como já foi dito, e que por essa razão foram chamadas de *sensibile commune* entre os escolásticos.
A percepção desses objetos, realizada por meio dos sentidos externos, é chamada de *sensação,* pois aqui tomamos essa palavra como significando a percepção sensível de objetos materiais singulares, e não como significando alguma afeição sensível: em outras palavras, estamos falando de *sensação cognitiva,* e não de sensação afetiva *,* que é a função ou manifestação própria do apetite sensitivo, da qual trataremos mais adiante. A confusão na sensibilidade das faculdades cognitivas com as afetivas, e consequentemente *da sensação-conhecimento* com *a sensação-afeição,* é, a nosso ver, uma das principais causas da confusão, inexatidão e obscuridade de ideias que são notadas em muitos autores ao tratar deste assunto.
Natureza da sensação. A natureza ou essência íntima da sensação é um dos mistérios mais impenetráveis da natureza. Daí a multiplicidade e diversidade de opiniões sobre este assunto, e pode-se dizer que cada filósofo e cada escola tem um sistema ou modo especial de explicar a sensação. Em geral, todas essas opiniões ou sistemas podem ser reduzidos a três classes: 1.º, aqueles que dizem que na sensação a alma é [232]

completamente ativa; 2.º, aqueles que dizem, ao contrário, que ela é puramente *passiva* em relação à sensação; 3.º, aqueles que dizem que ela é tanto *ativa* quanto *passiva.*
Como a natureza e o propósito deste trabalho não nos permitem fazer uma exposição detalhada dessas opiniões, muito menos discuti-las, limitar-nos-emos a expor em poucas palavras o que pensamos sobre a natureza e as condições da sensação.
a) A palavra *sensação* vem do latim *sensuum actio* e, portanto, considerada ou tomada em seu sentido etimológico, é a *ação dos sentidos.*
Considerada, no entanto, em seu sentido ou valor filosófico, alguns definem essa palavra como "a afeição que experimentamos como resultado de uma impressão orgânica". Outros dizem que é "a modificação agradável ou desagradável sentida pelo *eu* como resultado de uma impressão orgânica". Outros ainda a definem de maneiras mais ou menos imprecisas e, em geral, quase todos confundem sensação como afeição com sensação, que é perceptiva ou cognitiva de algum objeto.
b) Para nós, a sensação, como função dos sentidos que se pretende conhecer, isto é, a sensação cognitiva, pode ser definida como *: a percepção de alguma qualidade ou modificação real e singular dos corpos, realizada em e através de órgãos corporais específicos.* Como *uma percepção* cujo princípio é a alma, a sensação concorda com as funções e operações do entendimento. Mas ela se distingue destas: 1. porque o objeto ou coisa percebida pela sensação é sempre algo material e individualizado, enquanto a percepção do entendimento se estende a coisas puramente inteligíveis ou espirituais, e também a universais. 2. porque a primeira é realizada apenas em algum órgão corpóreo e na dependência dele, como a visão é realizada no olho e na dependência de seu aparelho orgânico; a última não é realizada em nenhum órgão específico, nem com dependência direta ou necessária dele; pois de outra forma o entendimento não poderia funcionar [233] uma vez que a alma fosse separada do corpo, assim como os sentidos não podem funcionar.
c) Para que ocorra esta percepção sensorial, que acabamos de definir e na qual a sensação consiste *formalmente* , isto é, seu componente essencial e principal, devem estar presentes, ordinariamente, as seguintes condições: 1º, impressão produzida no órgão por um objeto específico; 2º, estrutura adequada e disposição natural deste órgão; 3º, transmissão desta impressão orgânica ao cérebro e sua reação no órgão impresso pelo objeto; 4º, aplicação da atividade da alma a esta impressão; pois a experiência mostra que uma concentração de atenção muito veemente sobre um objeto impede a sensação, assim como acontece com um soldado que, no meio do combate, não pode ouvir certas palavras ou sentir a dor de um ferimento. Para que a sensação se realize de maneira apropriada e seja uma sensação perfeita, é também necessário que a impressão orgânica não seja nem muito forte nem muito fraca. Qualquer um que tente ler à luz das estrelas ou olhar fixamente para o disco solar perceberá facilmente esta quinta condição.
(d) Decorre do que foi dito até aqui que a sensação, considerada de maneira adequada e completa, inclui o seguinte: 1ª *impressão orgânica do objeto,* transmitida ou comunicada ao cérebro; 2ª *reação* deste último sobre o órgão, tal como impresso por tal corpo ou

objeto; 3ª *percepção* da correspondente qualidade material singular ou modificação. Esta percepção, que constitui o aspecto essencial e próprio da *sensação cognitiva,* acompanha e segue necessária e simultaneamente a reação do cérebro sobre o órgão, tal como *impresso por tal corpo* ou objeto: elas existem ao mesmo tempo, mas a reação vem antes da percepção, de acordo com a prioridade ou ordem da natureza.

e) É bem sabido que os filósofos têm disputado e continuam a disputar sobre a existência e a natureza das *espécies sensíveis,* isto é, das representações dos objetos sentidos, distintas da sensação em si. Alguns negam a existência [234] dessas espécies ou ideias sensíveis; outros afirmam a sua necessidade e existência, mas adotam opiniões diversas sobre a sua natureza. Nós, tendo em conta a natureza deste trabalho, e que o assunto não é da maior importância, apresentaremos brevemente a nossa opinião, reduzida ao seguinte:

1. É necessário admitir, em princípio, a existência de espécies sensíveis. Através dos sentidos e de suas funções, percebemos objetos não apenas verdadeiramente distintos dos próprios sentidos, mas existentes fora de nós, como a extensão, o movimento, a forma, a terra, o céu, as árvores, etc. Portanto, é necessário admitir algo que ponha nossos sentidos e suas funções *imanentes* em relação e contato com objetos fora de nós; pois toda percepção e todo ato de cognição envolvem em seu próprio conceito a união do conhecedor com a coisa conhecida. Portanto, é necessário que, quando a sensação ocorre em nós, através da qual percebemos a extensão da tabela A, por exemplo, essa extensão exista de alguma forma no órgão da visão quando este a percebe. Essa existência *objetiva* e *representativa* dentro de nós da coisa percebida pelos sentidos, uma existência que os escolásticos chamavam de intencional, *esse intentionale objecti in potentia,* é o que eu chamo de espécies sensíveis, qualquer que seja sua natureza íntima.

2. Quanto à sua origem e natureza própria, para nós a espécie sensível nada mais é do que a representação do objeto sentido, produzida pela reação do cérebro à impressão orgânica, determinada pelo objeto ou corpo que a impressiona. Essa impressão produzida pelo objeto ou corpo externo sobre o órgão vivificado e animado por uma força vital ou poder da alma, combinada com a reação do cérebro sobre o órgão quando este é impresso por um objeto determinado, constitui uma verdadeira representação do objeto, *espécie sensibilis,* estabelecendo assim uma união cognitiva e imaterial entre o objeto e a alma, cuja atividade é dirigida ou tende para o objeto *, intendit ad objectum sim suam,* em virtude da referida representação ou espécie sensível. [235]

Da doutrina aqui exposta, pode-se inferir: 1. Que, embora a causa principal das espécies sensíveis sejam corpos ou objetos em razão da impressão produzida no órgão vivificado e animado pela sensibilidade, eles requerem a concorrência ou cooperação da alma reagindo através do cérebro e, consequentemente, não são a *única* causa das ditas espécies sensíveis; 2. Que estas não são imagens ou representações intencionais *formadas* e completas de objetos, que passam dos corpos para os sentidos, como alguns escolásticos aparentemente alegaram; 3. Que com maior razão deveríamos rejeitar a opinião materialista de Demócrito e Epicuro, que fizeram as espécies sensíveis consistirem

em partículas ou como filmes sutis, que saindo dos corpos, cuja imagem eles carregavam, entravam nos sentidos; 4. Que as espécies sensíveis, no sentido explicado acima, podem ser ditas materiais ou imateriais de vários pontos de vista. Consideradas na medida em que são uma impressão material produzida em um órgão igualmente material por um corpo, elas podem e devem ser chamadas *de materiais,* e também recebem esse nome com razão na medida em que servem apenas para representar e conhecer coisas materiais e singulares. Consideradas, no entanto, não apenas na medida em que não são matéria nem corpos, mas principalmente na medida em que servem para estabelecer a comunicação intencional e a união, por assim dizer, da cognição entre o objeto e a atividade da alma, que é espiritual ou imaterial, elas podem ser ditas espirituais e imateriais. Em termos da escola: as espécies sensíveis, em nossa opinião, são materiais *simpliciter,* mas *imateriais* ou espirituais *secundum quid.*

Artigo III
Sensibilidade interna

Além dos cinco sentidos externos, por meio dos quais a sensibilidade externa funciona como faculdade de percepção ou conhecimento, existem outros [236] pelos quais a sensibilidade interna funciona, tanto afetiva quanto perceptiva ou cognitiva. Embora haja uma diversidade de opiniões sobre o número de sentidos cognitivos internos, vamos reduzi-los a quatro, que são: *senso comum, imaginação, estimativa natural* e *memória,* dos quais trataremos da forma mais breve e clara possível.

I. Do bom senso.

O senso comum, como sentido interno, é aquela faculdade ou poder através do qual percebemos sensivelmente em nós mesmos as sensações dos sentidos externos e suas distinções.
Dessa definição infere-se:
1. Que o senso comum, na medida em que constitui um dos sentidos internos, tem como objeto as sensações externas e sua distinção. Portanto, sua função própria é perceber, de maneira experimental e sensorial, as diversas sensações que se realizam nos e por meio dos sentidos externos.
2. Que o *senso comum,* como um dos sentidos internos, não deve ser confundido nem com o que é comumente chamado de consentimento comum dos homens, nem com o senso íntimo ou consciência; pois este último abrange ou se estende a todos os tipos de atos, funções e afeições da alma, sejam estes sensíveis ou puramente intelectuais, enquanto o primeiro se limita apenas às sensações pertencentes aos sentidos externos.

3. Que o senso comum é uma faculdade pertencente à ordem sensível e não à ordem puramente intelectual; porque a natureza e a condição de uma faculdade ou potência são reconhecidas em relação ao seu objeto. Uma vez que, portanto, o objeto próprio do senso comum são as sensações externas, e sua função consiste em percebê-las ou experimentá-las como distintas, apesar de sua existência no mesmo sujeito, é evidente que essa faculdade está encerrada na ordem sensível. [237] Assim, Santo Agostinho atribui esse senso comum aos animais, mesmo que lhes falte entendimento *: Sensus interior inest et bestiis, quibus intelectus non inest.* Quanto à existência e realidade do senso comum, a experiência psicológica e a observação demonstram-na com bastante clareza. Quando *vejo* simultaneamente um palácio, *provo* um pedaço de açúcar e *ouço* uma peça de ópera, *sinto* ou percebo sensivelmente essas três sensações de maneira simples e simultânea e, ao mesmo tempo, sinto que são sensações distintas ou diferentes. Em cada um dos três sentidos externos, há apenas uma sensação que lhe é própria e peculiar, e, no entanto, sinto todas as três sensações ao mesmo tempo, e as sinto como distintas, apesar de sua simultaneidade ou coexistência. Esta é a função própria do senso comum (1).

{(1) A seguinte passagem de São Tomás resume em poucas palavras o que explicamos sobre esse sentido interno. "Praeter quinque sensus exteriors, qui cognoscunt propria sensibilia, datur etiam alius sensus internus, qui dicitur sensus communis, qui discernit sensibilia quorumcumque sensuum ad invicem, et ad quem referentur, sicut ad communem terminum omnes apreensões (percepções vel sensações) sensuum." *Soma. Teol.* 1º Q., questão 78, art. 4º.}

O órgão próprio deste sentido interno deve ser colocado naquela parte do cérebro onde os vários nervos que vão para os órgãos externos se encontram e se concentram. Esses nervos, com a ajuda deles, comunicam-se com o cérebro e podem transmitir-lhe as impressões que recebem dos corpos. Uma vez que o órgão deste sentido, ou o *sensório comum,* como os antigos o chamavam, é colocado na parte ou local indicado do cérebro, é fácil conceber como e por que ele pertence para perceber ou sentir as várias sensações percebidas nos sentidos externos, que estão em comunicação direta com o sensório ou órgão cerebral que serve como seu centro comum e geral. Esta situação relativa do órgão do senso comum tem [238] também a vantagem de facilitar a compreensão e a explicação dos fenômenos relacionados ao sono e à vigília. É bem sabido, de fato, que esse duplo estado do homem está intimamente relacionado às modificações ou disposições dos órgãos dos sentidos, que são impedidos ou *limitados* em suas funções como resultado dessas modificações ou disposições orgânicas. No estado de vigília, os sentidos são rápidos em suas funções; no estado de sono, ao contrário, os sentidos são impedidos em suas funções, e seus órgãos parecem obstruídos e limitados. Santo Tomás chama *o sono de "ligamen sensuum* " e a vigília *de "solutio sensuum ".*

Se alguém perguntar, então, qual é a causa determinante imediata do sono, pode-se dizer que é a obstrução ou *limitação* temporária do sentido comum; pois, uma vez que este está em relação próxima e direta com os órgãos sensoriais externos, como seu centro comum, parece natural que a obstrução deste determine a obstrução ou limitação dos sentidos externos. Se alguém fosse investigar e identificar as causas remotas ou mediatas do sono, elas talvez pudessem ser encontradas na fraqueza ou dissipação do fluido presente nos nervos sensoriais, como talvez ocorra em indivíduos afligidos por certas doenças ou

fraquezas; ou, ao contrário, na abundância ou excesso de vapores que, irradiando do estômago, sobrecarregam e oprimem, por assim dizer, os órgãos externos e internos com seu peso.

Com base nas indicações dadas sobre as diferentes causas do sono, não seria difícil formular uma teoria mais ou menos completa que servisse para explicar ou dar conta da variedade de fenômenos observados neste estado (1). [239]

{(1) Quando o impedimento dos sentidos, isto é, o sono, tem origem na abundância ou excesso de vapores que irradiam ou sobem [239] do estômago, São Tomás explica alguns dos principais fenómenos que se observam nesse estado, nos seguintes termos, que podem fornecer alguma luz e abrir caminho a quem queira meditar sobre este tipo de fenómenos: "Secundum dispositione hujusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus, majus vel minus. Quando multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, se etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata, (imagens ou representações sensíveis), sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormere post multum cibum et potum Si vero adhuc magis motus sedetur, aparente phantasmata ordinata, sicut maxime continuare solet in. multa dormitionis, et in homnibus sobrisis et habentibus fortetem imaginem.

Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio manet libera, sed etiam sensus communis ex parte solvitur, ita quod homo judicat interdum in dormiendo, ea quae videt somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum semelhanças: sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus, et ideo licet aliquas semelhanças discernat a rebus, tamen sempre in aliquibus decipitur. Sic igitur, per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui syllogizant, cum excintatur, sempre reconhecido se in aliquo defecisse.»}

II. A estimativa e a memória.

A) *A estimativa.*

A experiência e a observação revelam e demonstram que não apenas o homem, mas também os animais são dotados da faculdade de perceber e reconhecer nos corpos o que é útil ou inútil, prejudicial ou favorável, juntamente com outras qualidades ou propriedades das coisas sensíveis.

Ao ver certos répteis ou outros animais, quando uma ovelha vê um lobo, uma lebre vê um galgo, uma andorinha vê palha, etc., o homem e os animais não só percebem e veem a cor, a forma e a extensão desses objetos, mas percebem e reconhecem respectivamente que são nocivos, úteis, hostis, [240] etc. A faculdade que serve para perceber e reconhecer a existência dessas qualidades em objetos materiais é o que se chama *estimativa natural,* por assim dizer, *judicativa naturalis;* porque seu objeto e função própria é reconhecer ou julgar instintivamente sobre as razões ou qualidades de útil ou prejudicial, amigável ou inimigo, contrário ou favorável. E deve-se ter em mente que este ato próprio da *estimativa* não é apenas um *julgamento instintivo,* mas também *singular* e objetivamente *concreto* , o que basta para estabelecer e manifestar a distância que separa este julgamento do julgamento como ato de entendimento ou razão; já que este último não é apenas um julgamento *racional* e não instintivo como o primeiro, mas também pode ser objetivamente *universal* e *abstrato* . Uma coisa é perceber e conhecer as razões universais e abstratas da utilidade, do mal, da amizade, da inimizade, etc., e outra bem diferente é perceber o corpo A ou B como útil, prejudicial, etc. Isso não ultrapassa a ordem sensível; a primeira é própria do entendimento.

Não é apenas a experiência, mas também a razão, que demonstra a existência e a realidade desse sentido interno que chamamos de *estima.* Movimentos de inclinação e aversão em relação a objetos, e em geral todo movimento ou função pertencente à parte afetiva, pressupõem necessariamente algum conhecimento do objeto ao qual os movimentos afetivos se referem. Na medida em que amamos ou odiamos, na medida em que sentimos inclinação ou aversão, etc., em relação a um objeto, na medida em que o percebemos como bom ou ruim para nós. Portanto, os movimentos ou manifestações afetivas que se revelam nos animais, que amam seus filhotes, fogem de seus opostos, evitam o que poderia prejudicá-los, etc., pressupõem algum conhecimento das qualidades do objeto, em relação a esses movimentos ou atos da ordem afetiva.

B) *Memória sensorial.*

Além da memória intelectual *,* isto é, da faculdade que o nosso entendimento tem de conservar e de reter ideias ou conceitos universais e puramente intelectuais, é necessário admitir nos animais, e por conseguinte no homem, uma memória destinada a conservar e a reter as representações [241] dos objectos percebidos pelos sentidos, objectos que, como já dissemos várias vezes, são sempre materiais e singulares, o que basta para reconhecer que esta *memória sensível* é tão distinta da intelectual como o são a sensibilidade da razão, o juízo instintivo da *estimativa* do juízo *racional* e universal do entendimento, e em geral a ordem sensível da ordem inteligível.

Por outro lado, a existência dessa faculdade em animais carentes de entendimento bastaria para demonstrar e esclarecer que a memória sensorial não deve ser confundida com a de ordem intelectual. Não creio ser necessário me deter em provar que os animais preservam, reproduzem ou tornam presentes coisas passadas e, consequentemente, que possuem memória verdadeira com relação a coisas e atos singulares, sensoriais e concretos, visto que observamos isso diariamente na maioria deles, especialmente em animais domésticos.

Independentemente do status frenológico da memória, isto é, da parte do cérebro em que seu órgão específico existe ou deveria estar localizado, ela indubitavelmente reside e opera por meio de algum órgão corporal, assim como os outros sentidos. As diferenças observadas nessa faculdade, a classificação e os vários nomes com os quais costumamos designá-los, provavelmente dependem das qualidades especiais desse órgão, seja em si mesmo, seja em relação aos outros e ao temperamento ou à compleição geral do indivíduo. Assim, dizemos que eles têm memória.

a) *Tenazes,* aqueles que retêm e preservam com vigor as coisas do passado, de modo que dificilmente esquecem o que uma vez perceberam, seja com os sentidos, seja com o entendimento.

b) *Fiéis,* aqueles que preservam e retêm as coisas com exatidão, não apenas em relação à questão ou objeto principal, mas também com respeito às circunstâncias e detalhes.

c) *Felizes* são aqueles que, sem esforço algum e de forma quase espontânea, reproduzem e recordam coisas passadas.

d) *Fáceis,* aqueles que, rapidamente e sem violar [242] a atenção, fixam ou imprimem objetos em seu interior, e principalmente aqueles que leem ou ouvem.
Quando todos ou a maioria desses dons se combinam com uma poderosa força de atenção e associação de ideias, o resultado é uma *vasta* e *feliz lembrança,* ou melhor, aqueles fenômenos raros que a humanidade apresenta de tempos em tempos e que a história atesta.

III. Cogitativo e reminiscência.

A *) O cogitativo.*
O que nos animais é chamado de estimativa natural, recebe no homem o nome especial de *cogitativo,* porque no homem essa faculdade não apenas percebe o útil, o prejudicial e o contrário em objetos individuais, mas também discerne esses objetos por meio de uma comparação imperfeita e, por assim dizer, espontânea, mas sempre relativa e circunscrita a objetos sensíveis individuais. Por causa dessa iniciação ou tentativa de julgamento comparativo que pertence à estimativa no homem, os antigos escolásticos às vezes lhe deram o nome de razão particular, *ratio particularis* (1), um fato que deve ser mantido em mente para não confundir essa razão particular com a razão propriamente dita ou da ordem puramente intelectual. A cogitativa, então, ou razão particular, é o mesmo poder ou sentido interno que é chamado de estimativa, ao qual ela apenas adiciona uma perfeição acidental de acordo com como é encontrada no homem.
{(1) «Quae in aliis animalibus, diz São Tomás, dicitur aestimativa, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam hujusmodi intenções (as razões de útil, prejudicial, contrário, etc.), adivenit; unde etiam dicitur ratio particularis . » *Soma Theol.* , 1ª p., pergunta. 78, art. 4º.}
B) *Reminiscência.*
a) Algo semelhante acontece em relação à memória. [243] O que nos animais é e se chama memória, no homem se chama *reminiscência,* a qual, embora fundamental e essencialmente não se distinga daquela, envolve uma perfeição verdadeira e real que não se encontra naquela.
b) Memória é a faculdade de preservar e tornar presentes as coisas do passado: reminiscência é a faculdade de indagar de maneira racional e reflexiva ou voluntária sobre as coisas do passado, reproduzindo-as quando estão mais ou menos apagadas da memória ou sujeitas ao esquecimento. À memória pertence a conservação e reprodução espontânea e sem esforço do passado; à reminiscência pertence trazer à luz ou reproduzir o que está mais ou menos esquecido, por meio da concentração voluntária da atenção e com a ajuda da associação de ideias, que constitui a base principal do movimento racional e reflexo que a reminiscência implica (1).
{(1) «Reminiscência, escreve São Tomás, nihil est aliud quam inquisitio alicujus quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, id est, inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus; puta, si quarit memorari id quod fecit ante quatuor dies meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consecuentiam motuum suuetorum pervenit resolvendo em id quod fecit quarta die . » *Da memória. et Remnisc.,* vamos. 5º.}

Em uma palavra: *a memória* é o chamado sentido interno, que funciona dentro de sua própria órbita, que é a ordem sensorial. A reminiscência é esse mesmo sentido interno ou faculdade sensorial que funciona sob o comando e a influência do intelecto e da vontade, como faculdades de uma ordem superior.

(c) A associação de ideias, que, como indicado, constitui o elemento principal das funções próprias da reminiscência, nada mais é do que uma *coleção ou conjunto de ideias que se evocam e despertam mutuamente em virtude de certas relações que mantêm entre si.* Por ideias [244] deve-se entender aqui não apenas as ideias propriamente ditas, mas todos os conhecimentos e fenômenos internos.

d) Essa associação de ideias será dita *arbitrária* quando a relação entre duas ou mais ideias depender de nossa vontade, como é o caso entre palavras articuladas e as coisas que elas significam. Será *natural* quando uma ideia evoca e desperta outra por causa da conexão ou vínculo que a própria natureza estabelece entre elas. Os filósofos não concordam entre si quando se trata de determinar os tipos e o número de relações que servem de base para a associação natural de ideias. Seja o que for, basta-nos notar que as principais relações para tal associação de ideias são: *semelhança, causalidade, contiguidade no espaço ou no tempo, oposição ou contrariedade e a razão entre meios e fins.* A associação de ideias, em combinação ou união com a fixidez e concentração da atenção, que é como o cinzel da memória, serve de base para o que é chamado de *mnemônica,* ou a arte de auxiliar e aperfeiçoar a memória.

Observação

O que acabamos de afirmar a respeito do *cogitativo* em relação ao estimativo, e da reminiscência em relação à memória, não está apenas em harmonia com o que observamos em nós mesmos e nos animais especificamente em relação a essas faculdades, mas também tem a seu favor um poderoso argumento de analogia, extraído do que observamos em plantas e animais. É bem sabido, de fato, que no primeiro e no segundo existe uma faculdade ou força de nutrição que apresenta uma analogia perfeita nas duas substâncias, especialmente por parte do que é chamado de circulação, que constitui uma das principais funções da faculdade nutritiva. No entanto, essa analogia não impede que a circulação do sangue seja uma função mais perfeita e nobre, por sua natureza e em virtude das outras forças ou poderes orgânicos e sensíveis com os quais é acompanhada nos animais, do que a circulação da seiva nas plantas. Algo semelhante [245] ocorre com relação às faculdades ou poderes com os quais estamos preocupados. A memória estimativa e simples dos animais torna-se no homem cogitativa e reminiscente, devido à sua afinidade e relações com as outras faculdades peculiares e próprias do homem. E eu *disse por causa de sua afinidade e relações com as outras faculdades do homem,* porque, em nossa opinião, a origem real e a razão a priori para esse tipo de transformação devem ser buscadas na dupla afinidade que existe entre esses dois sentidos internos e as faculdades puramente intelectuais no homem. A memória e a estimativa têm, em primeiro lugar, com o entendimento e a vontade uma afinidade que

podemos chamar de *cosmológica;* pois ocupam o lugar mais baixo na escala das faculdades sensíveis e, consequentemente, são naturalmente subordinadas às faculdades superiores ou intelectuais quando combinadas com elas. Têm também com estas uma afinidade que chamarei de *psicológica,* uma afinidade que consiste em seu enraizamento comum no mesmo sujeito e princípio, visto que ambas procedem da substância simples, una e idêntica da alma racional. Ou estamos muito enganados, ou essa dupla afinidade entre os dois sentidos internos expressos e as faculdades intelectuais, com a consequente e natural subordinação daqueles ou destas, explica filosoficamente e contém razão suficiente *a priori* para aquele grau de perfeição especial que a estimativa e a memória adquirem no homem, convertendo-as ou transformando-as em cogitação e reminiscência.

IV. Imaginação.

Existência e funções da imaginação.

Imaginação (etimologicamente *de facere imagines, imaginum confectio*), tomada em geral, é aquela faculdade pela qual reproduzimos e reapresentamos dentro de nós as coisas sensíveis que percebemos ou experimentamos anteriormente. A experiência interna nos revela suficientemente e [246] demonstra que essa faculdade existe em nós, na medida em que podemos representar para nós mesmos e, por assim dizer, perceber novamente objetos sensíveis que uma vez percebemos com qualquer um dos sentidos, mesmo que eles não estejam presentes, e também fenômenos internos, como dor ou alegria, etc., experimentados em tal circunstância ou ocasião. Todo fato sensível singular conectado com nossa consciência, consequentemente, cai sob o domínio da imaginação.

A experiência psicológica também nos ensina que a imaginação no homem tem duas funções importantes: 1. *simplesmente representar coisas previamente sentidas,* isto é, reproduzir e perceber novamente objetos ou fenômenos sensíveis por meio de suas espécies ou representações sensíveis; 2. *formar representações de novos objetos sensíveis;* isto é, combinar representações ou espécies previamente recebidas, modificando-as em diferentes sentidos e de várias maneiras, até que representem objetos ou corpos sem realidade objetiva. Pela razão ou por causa desta última função, o nome imaginação (*facit* imagines *)* pelo qual é geralmente designada é estritamente apropriado para esta faculdade: pela razão da primeira função, o nome *fantasia* (*phantasmata, apparitiones*) é mais apropriado, porque é uma aparição ou reaparecimento das espécies ou imagens de objetos. No entanto, os filósofos, e até mesmo as pessoas comuns, estão acostumados a usar esses dois nomes indistintamente.

Distinção entre imaginação e compreensão. Um dos erros mais transcendentais e, ao mesmo tempo, mais difundidos da filosofia moderna é a identificação da imaginação com o entendimento, isto é, sua classificação entre as faculdades intelectuais. Dificilmente há um filósofo, sem excluir aqueles que professam escrever sob a inspiração do critério católico, que, ao lidar com a imaginação, não a enumere e classifique em termos mais ou menos

explícitos entre as faculdades intelectuais (1), confundindo infelizmente [247] a ordem sensível com a ordem intelectual e abrindo caminho, talvez inconscientemente, para teorias sensualistas.

{(1) Veja-se como prova disso, e apenas como exemplo entre os [247] muitos que poderíamos citar, a definição desta faculdade que o Sr. Gutiérrez nos apresenta, não obstante o critério eminentemente católico que geralmente domina sua obra: "A imaginação, segundo seu valor filosófico, é a faculdade intelectual de combinar as diversas *ideias* existentes em nossa *inteligência* , dispondo-as de tal maneira que não tenham tipo igual na natureza e sejam uma verdadeira criação." *Curso Completo de Filosofia. Elem.,* vol. 1, p. 267. Deixando de lado o fato de que esta definição é, por enquanto, incompleta, pois atribui à imaginação apenas a faculdade de combinar, isto é, a segunda função indicada acima, as palavras sublinhadas indicam suficientemente a confusão e a imprecisão de ideias que reina na definição. O termo "faculdade intelectual" deve ser reservado ao entendimento e à vontade, se não quisermos confundir miseravelmente a ordem sensível com a ordem intelectual, apagar a distinção essencial e primitiva entre as faculdades de conhecimento pertencentes aos animais e as faculdades especiais ou próprias do homem como ser racional e, em última análise, abrir caminho para o sensualismo.

Além disso, *as ideias* pertencem ao entendimento e não à imaginação, especialmente quando se trata de *ideias existentes na inteligência.* As ideias existentes na inteligência só podem ser combinadas por essa inteligência ou razão, e não pela imaginação, cujo poder de combinação só pode ser aplicado às espécies ou representações sensíveis e singulares que constituem seu objeto.

Pois a verdade é que, para todo homem de bom senso e razão severa, admitir que a imaginação é uma faculdade intelectual equivale a apagar para nós a diferença inata, essencial e primitiva que separa a sensibilidade da inteligência, o conhecimento sensorial do conhecimento inteligível, o animal do homem. A razão, o senso comum e, acima de tudo, a experiência e a observação nos revelam que os animais, pelo menos os mais avançados, são dotados de imaginação ou fantasia, como é evidentemente inferido do fenômeno dos sonhos, que é frequentemente observado neles enquanto dormem. Por outro lado, os fenômenos da memória sensorial, que eles indubitavelmente possuem, estão intimamente ligados à imaginação como a faculdade [248] de reproduzir representações de objetos ausentes ou eventos passados. Portanto, uma vez que a imaginação existe nos animais, pelo menos no que diz respeito à sua função primeira e fundamental, enumerá-la entre suas faculdades intelectuais equivale a negar que exista qualquer distinção ou diferença essencial e primitiva entre as faculdades de conhecimento pertencentes aos animais e aquelas pertencentes ao homem como ser inteligente. A transição desta doutrina para as teorias de Locke e Condillac é extremamente fácil e lógica. Há ainda outra razão que demonstra, sem sombra de dúvida, que a imaginação é uma faculdade puramente sensível e não uma faculdade intelectual. Esta é a diferença radical e absoluta que existe entre a operação e o objeto da imaginação e a operação e o objeto do entendimento, e em geral de toda faculdade da ordem intelectual, como a vontade que pode desejar ou amar o bem universal. É bem sabido, e todos os filósofos concordam, que o caráter distintivo do conhecimento intelectual, e consequentemente das faculdades pertencentes a esta ordem, é a universalidade e também a pura inteligibilidade objetiva, ou a espiritualidade do objeto; isto é, as faculdades intelectuais, por um lado, podem perceber e representar seu objeto por meio de ideias universais e, por outro, podem perceber objetos insensíveis, imateriais, espirituais e, portanto, puramente inteligíveis. Assim, vemos que nosso entendimento forma e possui as ideias do triângulo em geral, de extensão, de substância, de virtude, etc., ideias universais por parte de seu

valor objetivo ou representação, nas quais condições e indivíduos singulares são completamente dispensados. A observação psicológica também nos ensina que nosso entendimento pode conhecer e, de fato, possui um conhecimento mais ou menos completo de Deus, dos anjos, da alma racional e de outros objetos puramente espirituais. Ora, a mesma experiência interna e a mesma observação psicológica, que nos descobrem e nos revelam as características de universalidade e imaterialidade nas funções e objetos das faculdades intelectuais, descobrem-nos [249] e revelam ao mesmo tempo que essas duas características não são encontradas nas funções e objetos da imaginação. Toda representação imaginária, todo objeto percebido ou representado por essa faculdade, todo exercício, em suma, da imaginação, são acompanhados de singularidade e materialidade. A imaginação nunca nos representa um triângulo em geral, mas sim um triângulo singular e determinado, isto é, com uma certa cor, uma certa magnitude, um certo tipo de ângulos, etc. Ela nunca nos representa a verdade, a relação, o ser ou outras razões objetivas independentes de toda a matéria; porque as representações imaginárias que formamos dessas coisas, assim como aquelas que formamos de objetos concretos ou substâncias espirituais, como Deus e os anjos, sabemos muito bem que não correspondem à realidade desses objetos. Além disso, é digno de nota que mesmo nessas mesmas representações, com as quais a imaginação se esforça desesperadamente, por assim dizer, para acompanhar o entendimento, observam-se as características de materialidade e singularidade, pois são sempre acompanhadas de certa extensão, figura, cor, etc., o que constitui mais uma prova de que a imaginação é uma faculdade essencialmente sensitiva e não intelectual.e que sua atividade própria está encerrada e contida na sensibilidade, cujos limites e características fundamentais não lhe é permitido ultrapassar em caso algum. É, portanto, absolutamente incontestável que a imaginação é uma faculdade pertencente à ordem sensível, isto é, uma manifestação da sensibilidade, e que, consequentemente, aqueles que a enumeram ou classificam entre as faculdades intelectuais estabelecem uma doutrina contrária à razão e à experiência corretas, perigosa em suas tendências e nas deduções a que se presta, e muito pouco em harmonia com o ensinamento e o espírito da filosofia cristã (1). [250]

{(1) Um dos poucos filósofos modernos que reconheceu a diferença essencial e absoluta que existe entre a imaginação e as faculdades intelectuais, considerando a primeira como uma faculdade sensível, é o nosso Balmes, que estabelece esta doutrina em [250] vários lugares nas suas obras. Eis uma delas: “A ideia do triângulo é una, necessária, constante, a mesma para todos; a sua representação sensível é múltipla, contingente, mutável... Concentremo-nos em nós próprios e notaremos que, quando pensamos no triângulo, figuras triangulares de várias formas e tamanhos flutuam diante da nossa imaginação. Se quisermos *imaginar* o triângulo em geral, é-nos impossível, uma vez que ele nos aparece necessariamente como de um certo tamanho, grande ou pequeno, de um tipo determinado, como retangular, oblíquo, agudo, obtuso, equilátero, isósceles ou escaleno. Estas propriedades particulares não podem ser todas eliminadas da *figura imaginada,* como seria necessário para a ideia geral... Considerando a representação *imaginária* em diferentes assuntos, a multiplicidade e a variedade ainda aumentam.” *Phil. Elem. Ideologia pura,* capítulo 1.}

E é digno de nota que até mesmo o Krausianismo, que tanto se vangloria de seu espiritualismo, nos diz, pela boca de um de seus principais adeptos, que "a imaginação é uma faculdade do espírito, ou melhor, é um grau particular de aplicação da faculdade fundamental de pensar". {(1) Ahrens, *Curso de Psicologia,* trad. por Lizárraga, vol. II, p.

110}. É bem sabido que para o Krausianismo o espírito é um ser inteiramente distinto do corpo, não apenas no conceito de ser material, mas no conceito de ser animado, segundo o qual "atribuímos ao corpo (humano) uma alma, como razão de sua atividade e de sua sensibilidade" {(2) *Ibid, vol. 1, p. 161* }. Como é incontestável que os animais possuem imaginação, será necessário também conceder-lhes espírito e pensamento, se a imaginação for uma *faculdade do espírito* e um grau particular da *faculdade de pensar.* Desnecessário dizer que isso logicamente leva à negação da distinção essencial entre a humanidade e os animais, bem como da diversidade de seu destino final. Tampouco é necessário apontar que essa doutrina krausiana abre as portas e abre caminho para a teoria darwiniana da evolução ou transformação. A força da lógica é tão poderosa, e a verdade cristã tão racional, que qualquer teoria psicológica que contradiga a psicologia cristã ou se perde nas [251] regiões do idealismo cético ou teúrgico, ou rapidamente degenera em materialismo mais ou menos explícito. Só assim podemos entender por que certos krausistas falam nos termos a que estão acostumados, das evoluções e transformações da vida e da humanidade, após suas profissões de fé espiritualistas e místicas. Só assim podemos entender por que Ahrens, depois de identificar a imaginação com a faculdade do pensamento, e depois de classificá-la entre as faculdades do espírito, escreveu as seguintes palavras: As faculdades *corporais* , por sua vez, não mais sujeitas à atividade dominante do espírito (ele fala de um estado de sonambulismo magnético), desenvolvem-se com sua energia natural; A sensibilidade, *a imaginação,* a memória e a própria consciência do corpo se manifestam em toda a sua força e em toda a sua extensão {(1) Ahrens, *Curso de Psicologia,* trad. por Lizárraga, vol. 1, p. 278}. A imaginação, que aqui é uma das *faculdades corporais,* mais tarde se tornará uma *faculdade do espírito* (2).

{(2) Qualquer um que se dê ao trabalho de ler a obra citada de Ahrens verá que a contradição de ideias e conceitos que registramos no texto não é a única encontrada em suas páginas. Observar-se-á também que o filósofo krausista às vezes se expressa em termos que a escola materialista mais avançada não rejeitaria. Tal é, por exemplo, a passagem em que ele fala da eletricidade ativa produzida pelos *nervos ativos da vontade,* eletricidade essa que "seria reunida à eletricidade passiva que procede dos nervos passivos do sentimento".}

Se alguém quisesse investigar a origem dessa inexatidão de ideias, tão lamentável quanto universal, observada na filosofia moderna, não seria difícil descobri-la na confusão resultante da incapacidade de analisar e separar, em obras consideradas produtos e efeitos da imaginação, o que corresponde a essa faculdade em si, do que corresponde à razão ou inteligência. Estamos acostumados a considerar obras de pintura, escultura, poesia, música etc. como produtos da imaginação; mas essa maneira de considerar essas obras, bem como essas expressões, parece [252] ser, e é na realidade, inexata, quando submetida ao severo exame da razão. Esse tipo de produções só pode ser atribuído à imaginação no sentido de que esta, especialmente quando dotada de certas qualidades, exerce uma influência notável e direta sobre elas; no entanto, não se deve perder de vista: 1. que essa mesma influência é exercida e aplicada às obras de arte sob a direção da razão e o comando da vontade; 2. Por mais notável e importante que seja a influência da imaginação nessa classe de obras, aquela que corresponde à razão ou à inteligência o é, sem dúvida, muito mais. A que seriam reduzidas as obras de Michelangelo, Rosini ou

Homero se esses homens, ao concebê-las e executá-las, tivessem se encontrado reduzidos apenas à imaginação ou privados da razão? Somente a imaginação poderia, no máximo, reproduzir ou imitar com maior ou menor fidelidade os objetos da natureza percebidos pelos sentidos; contudo, a combinação artística de detalhes e formas, e sobretudo a concepção do ideal, que constitui o aspecto essencial e principal das obras de arte, pertence à inteligência, não à imaginação. Em suma, nas obras ou produções que são chamadas de produtos da imaginação, há uma parte menos importante que pertence a essa faculdade, e outra parte mais importante e principal que pertence à razão ou inteligência. A imaginação reproduz e representa tipos naturais, que são como matéria-prima para concepções artísticas, e acima de tudo serve como um poderoso auxiliar da razão na formação de novos tipos ou representações sensíveis não existentes na natureza, especialmente quando é dotada de vivacidade, energia, facilidade, etc. A razão é o principal agente e causa, não apenas porque usa a imaginação como instrumento e auxiliar para a representação e execução concreta da obra, mas principalmente porque a concepção adequada e completa desta e do ideal que constitui o ser íntimo e, por assim dizer, a alma dessa classe de obras, pertence exclusivamente à razão ou inteligência. [253]

Corolários

1. O objeto da imaginação são as espécies ou representações sensíveis de objetos singulares e materiais, sejam estes simples ou compostos. Chamo de representações *simples* ou primárias aquelas que representam algum objeto tal como é percebido previamente por um dos sentidos externos; e de representações *compostas* ou secundárias aquelas que a imaginação forma combinando representações simples e modificando-as de várias maneiras sob a influência e a direção das faculdades propriamente intelectuais, isto é, do entendimento e da vontade.
2. O exercício e as funções da imaginação estão mais sujeitos à nossa vontade do que as sensações externas. A razão é que as sensações sempre se referem a algum objeto externo que é a sua causa e, consequentemente, estão sujeitas a certas e necessárias condições em termos de magnitude, presença do objeto, disposição do ambiente e do órgão, etc., enquanto as funções da imaginação têm como objeto e matéria representações preexistentes em nós e, portanto, estão mais sujeitas ao domínio e à influência da vontade.
3ª A imaginação não contém apenas representações ou imagens relacionadas à visão, como afirmam Addison e Reid, mas também abrange espécies ou representações de objetos, ou das qualidades e modificações percebidas pelos outros sentidos, conforme manifestadas pela experiência.
4. A imaginação não pode perceber ou representar nada sem que essa representação tenha primeiro entrado por um dos sentidos. Mesmo nas novas combinações que a imaginação faz sob a influência e com o auxílio da razão, observamos que a representação total resulta da agregação e modificação de representações parciais ou simples que a imaginação reúne, separa ou modifica. Por outro lado, uma pessoa cega de

nascença, por exemplo, não pode ter uma representação imaginária da luz ou das cores. Este corolário constitui uma prova adicional de que a imaginação é uma faculdade essencialmente sensível e não intelectual; uma vez que [254] suas funções estão completamente subordinadas ou sujeitas às representações sensíveis, concretas e singulares recebidas dos sentidos externos.

V. Vantagens e desvantagens da imaginação.

Para reconhecer a importância e a utilidade da imaginação no homem, bastará ter em mente as seguintes observações:
1. A imaginação é, por assim dizer, a origem próxima do nosso conhecimento intelectual e, consequentemente, da ciência humana. A experiência e a observação psicológica demonstram que nossa inteligência, em sua origem, não contém ideias ou conhecimentos reais, mas apenas uma atividade ou força inata para produzi-los. É claro que essa atividade requer alguma matéria, ou melhor, objetos com os quais entra em contato para produzir ou adquirir as ideias e os conhecimentos que lhe faltam; e isso se verifica por meio da sensibilidade, à qual pertence o poder de excitar e colocar a inteligência em ação. Ora, a imaginação é, sem dúvida, a faculdade mais nobre entre as pertencentes à sensibilidade, e a que mais se assemelha ao entendimento como faculdade de percepção ou conhecimento. É, portanto, a que excita a atividade intelectual de maneira mais direta e imediata e, sobretudo, a que fornece, em suas representações, sua própria e próxima matéria para a elaboração de ideias e conhecimento intelectual: nesse sentido, e desse ponto de vista, a imaginação pode e deve ser chamada de origem e causa da ciência.
2. Outra vantagem e utilidade da imaginação é que ela nos põe em comunicação com coisas ausentes no tempo e no espaço. De fato, as representações imaginárias tornam presentes à nossa consciência objetos ausentes e são acompanhadas pela percepção concreta do tempo em que as sensações ou afecções contidas na representação imaginária ocorreram. O exercício da imaginação [255] envolve ou carrega consigo o exercício da memória sensorial, tomando esta última faculdade na medida em que abrange ou se refere a todos os fenômenos da sensibilidade, e não precisamente na medida em que se refere ou se limita a percepções próprias do estimativo ou do cogitativo, como alguns escolásticos a consideravam.
3. A terceira vantagem, talvez a mais importante da imaginação, é que ela promove o desenvolvimento do conhecimento intelectual e a constituição da ciência, facilitando a clareza, a ordem e a distinção das ideias. A imaginação contribui para esse resultado de duas maneiras principais: 1. por meio da linguagem, isto é, por meio da relação entre as concepções ou ideias puras do intelecto e a linguagem articulada. A representação imaginária das palavras excita, fixa e determina uma ideia ou coisa significada no intelecto; 2. por meio da relação entre ideias abstratas e universais e representações sensoriais.

A experiência nos ensina, de fato, que ideias excessivamente universais, abstratas e puramente inteligíveis são regularmente acompanhadas por uma certa confusão e uma espécie de vagueza indecisa que nos impede de formar concepções exatas, claras e precisas dos objetos aos quais se referem. A mesma experiência ou observação psicológica nos revela, ao mesmo tempo, que essa indecisão e obscuridade desaparecem mais ou menos quando tentamos determinar, contrair e fixar essas ideias abstratas e universais por meio de representações imaginárias que, ao darem substância, por assim dizer, a essas ideias, tornam os objetos aos quais se referem mais claros e acessíveis à nossa inteligência. Daí a praticidade e a utilidade dos exemplos no ensino. Quando observamos que alguém não compreende plenamente a força de uma razão, o alcance de uma síntese, a verdade de uma regra, a exatidão de uma ideia, etc., esforçamo-nos por dar-lhe substância e torná-la perceptível e clara por meio de exemplos ou aplicações singulares.

4. Já indicamos que a imaginação exerce uma influência notável sobre as belas-artes. Essa influência pode ser maior ou menor em diferentes indivíduos, de acordo com as condições especiais de organização que dão origem a certas qualidades ou dons dessa faculdade. Quando uma imaginação adornada com dons especiais para obras de arte se junta, no mesmo indivíduo, a uma inteligência dotada de poderosa intuição artística, ou de qualidades em harmonia com as da imaginação, surgem grandes pintores, músicos, etc. Além dessas vantagens, a imaginação apresenta algumas desvantagens e perigos, dos quais o menor é aquele que resulta de sua propriedade de funcionar simultaneamente com a inteligência ou a razão. A experiência nos ensina que o exercício da atividade intelectual, mesmo em relação a ideias e objetos puramente inteligíveis e espirituais, como a verdade, o ser, a relação, Deus, os anjos etc., é sempre acompanhado pelo exercício da imaginação, que se esforça para seguir a razão. E daí o perigo de confundir as ideias e concepções da razão pura com representações imaginárias. Aqui também devemos buscar a origem dessa confusão entre imaginação e inteligência por parte de muitos filósofos modernos, como observamos. Outra desvantagem da imaginação, especialmente quando dotada de certo grau de vivacidade, energia e fecundidade, é que ela induz a formar juízos sobre a realidade objetiva das coisas por meio de representações imaginárias e sensíveis delas. Acontece frequentemente que, quando a imaginação não é dominada e dirigida pela razão fria e severa, o homem toma suas representações como padrão para julgamento sobre a realidade e a natureza das coisas. É daí que geralmente se originam hipóteses gratuitas, sistemas inventados *a priori* e teorias arbitrárias para explicar fenômenos naturais e fatos históricos, batizando posteriormente com o nome pomposo de filosofia da história o que, em última análise, nada mais é do que uma hipótese gratuita, sem outra base senão as ficções e combinações arbitrárias da imaginação.

Capítulo Três
As faculdades apetitivas ou afetivas

Artigo I
Noção e classificação geral das faculdades afetivas

Nos tratados filosóficos, ao discutir as faculdades ou poderes afetivos humanos, observa-se geralmente uma confusão análoga à que indicamos a respeito das faculdades do conhecimento. Assim como, ao discuti-las, vemos muitos filósofos ignorarem a linha divisória primitiva e essencial que existe entre a ordem sensível e a intelectual, também os vemos falar da vontade, da atividade livre e espontânea, dos instintos, dos desejos, dos sentimentos e das paixões, sem separar e distinguir de maneira rigorosa e precisa o que pertence à ordem sensível do que pertence à ordem puramente intelectual. Daí a contradição em suas opiniões e, acima de tudo, a lamentável confusão e imprecisão de ideias reveladas em sua doutrina e classificação dessas faculdades.

Como base lógica e científica para uma teoria racional sobre a natureza e as funções desta classe de faculdades, apresentaremos o mais brevemente possível a noção e a classificação geral das faculdades afetivas ou apetitivas nas observações a seguir.

1. A experiência interna nos ensina que, quando percebemos ou conhecemos qualquer objeto como bom ou benéfico para nós, esse conhecimento excita dentro de nós uma espécie de tendência ou movimento de inclinação em direção a esse objeto; e que, ao contrário, um movimento de aversão ou afastamento resulta quando aprendemos ou conhecemos qualquer objeto como contrário ou mau. Essa faculdade [258] da alma de inclinar-se e tender para um objeto bom, e de afastar-se ou fugir de um objeto mau ou contrário, constitui a faculdade *apetitiva* e também *afetiva* ; pois seu poder próprio se manifesta e funciona por meio de movimentos ou atos afetivos, e não por atos cognitivos, cuja existência pressupõe naturalmente como condição necessária, e até mesmo como regra e medida de suas funções: pois a experiência psicológica e a observação demonstram que o movimento afetivo resultante na alma está em relação e proporção ao objeto conhecido e à maneira como é conhecido.

2. Disto se pode legitimamente inferir que, assim como existem no homem duas classes ou espécies de conhecimento essencialmente distintas entre si, a saber, o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, assim também é necessário que existam no homem duas classes de apetites ou movimentos afetivos essencialmente distintos entre si, a saber: uma faculdade ou inclinação afetiva consequente ao conhecimento sensível e em harmonia com a natureza e as condições próprias desse tipo de conhecimento, e outra faculdade afetiva, apetite ou inclinação, consequente ao conhecimento intelectual e em harmonia com a natureza e as condições próprias do mesmo. Portanto, é necessário admitir duas classes ou espécies de faculdades afetivas ou apetitivas, isto é, uma faculdade afetiva pertencente à ordem sensível e outra faculdade afetiva pertencente à ordem puramente intelectual. A primeira foi apropriadamente chamada pelos escolásticos *de apetite sensível* ; a segunda é a *vontade* , isto é, o *apetite racional.*

3. A razão e a experiência, juntas, demonstram a existência dessa dupla faculdade afetiva. É inegável que os animais estão sujeitos a paixões ou movimentos afetivos, visto que, sem

dúvida, experimentam as paixões ou afeições do amor, do desejo, da cólera, do medo, etc. Portanto, visto que todas as manifestações de sensibilidade que se encontram nos animais se encontram no homem, é evidente que ele está sujeito a paixões ou afeições análogas às que apontamos ou observamos nos animais, afeições que são como o resultado natural e espontâneo do conhecimento sensível,[259] isto é, do exercício das faculdades cognitivas da sensibilidade em relação aos seus objetos próprios, que são coisas materiais, sensíveis e singulares. Por outro lado, não é menos incontestável que o homem, por meio do entendimento ou da razão pura, conhece objetos universais e espirituais, que, consequentemente, estão além do alcance da sensibilidade como faculdade de conhecimento. Portanto, a inclinação ou a repulsa, isto é, os atos afetivos consequentes e relacionados a esse conhecimento puramente intelectual, são essencialmente superiores e distintos dos atos ou movimentos afetivos resultantes e relacionados ao conhecimento sensorial, assim como esse tipo de conhecimento é essencialmente distinto do conhecimento puramente intelectual. Certamente, seria muito pouco filosófico dizer que o *amor* a Deus, ou à virtude, o *ódio* ao vício, o *desejo* pela graça, o *temor* ao pecado, não são afeições ou atos essencialmente distintos do *amor, do desejo, do temor,* etc., como movimentos da sensibilidade em relação a objetos materiais e singulares percebidos pelos sentidos. Identificar ou confundir esses dois tipos de movimentos ou atos afetivos seria o mesmo que apagar a linha divisória entre a ordem sensorial e a ordem intelectual e dar razão à filosofia sensualista e materialista.

4. No entanto, assim como a imaginação e a memória, sem deixar de pertencer à ordem sensível, alcançam no homem um poder e uma perfeição que não têm nos animais, por causa de sua afinidade cosmológica e psicológica com as faculdades intelectuais, e sobretudo por causa da influência que a razão e a vontade exercem sobre elas, assim também o apetite sensitivo, isto é, a faculdade sensível afetiva, torna-se capaz de produzir e produz manifestações superiores às encontradas nos animais, por causa ou em virtude do domínio e da influência da vontade e da razão sobre o referido apetite sensitivo, que, por esta razão, São Tomás chama com grande exatidão filosófica *de racional por participação, rationalis per participationem.* Isso explica por que na sensibilidade afetiva do homem observamos um maior número e maior perfeição de atos ou [260] movimentos afetivos. Assim, vimos que tanto no animal quanto no ser humano existe o amor pelas crianças, mas neste último esse amor é mais nobre e mais perfeito do que no primeiro, porque é determinado sob a influência das faculdades superiores e é acompanhado pelo conhecimento racional do objeto. Daqui se conclui que este amor no homem, embora seja um ato ou movimento da sensibilidade e lhe pertença fundamentalmente, pode ao mesmo tempo ser chamado racional ou intelectual, quanto ao modo de ser e às condições que o acompanham, o modificam e o aperfeiçoam; numa palavra, é um movimento ou afeição *rationalis per participationem,* segundo a profunda e ao mesmo tempo gráfica expressão de Santo Tomás.

5º Então, toda a filosofia cristã, e toda a filosofia que não queira ser forçada pela força da lógica a admitir as tendências e conclusões do sensualismo, deve fundar e estabelecer a teoria das faculdades afetivas do homem sobre as seguintes bases:
1. No homem há duas faculdades afetivas essencialmente distintas, uma pertencente à ordem sensível, na qual ele concorda, em substância ou substância, com os brutos; e a outra pertencente à ordem intelectual, e por esta razão própria e peculiar ao homem: a primeira pode ser chamada de *sensibilidade afetiva* para distingui-la da sensibilidade perceptiva ou cognitiva, e talvez melhor, com os escolásticos, *do apetite sensitivo* ; a segunda é a *vontade,* que os antigos também chamavam de *apetite racional.*
2º As afeições pertencentes à ordem intelectual, isto é, os atos e movimentos afetivos da vontade, são essencialmente diferentes das afeições pertencentes à sensibilidade, como também são essencialmente diferentes o conhecimento intelectual e o conhecimento sensível que respectivamente dão origem a esses atos ou afeições.
3º A sensibilidade afetiva do homem, em virtude de sua afinidade cosmológica e psicológica com a razão e a vontade, e especialmente em virtude da influência que estas duas potências superiores exercem sobre ela e suas manifestações, pode produzir ou dar origem a movimentos e afeições [261] que, embora sensíveis em si mesmos e por seu princípio próprio e imediato, que são as faculdades da ordem sensível, participam ao mesmo tempo de alguma perfeição e modo de ser das faculdades intelectuais ou superiores, de tal modo que tais afeições poderiam ser chamadas mistas de sensíveis e racionais, porque não são nem puramente sensíveis, nem puramente intelectuais.

Artigo II
Apetite sensível ou sensibilidade afetiva

Observações preliminares.

1. O apetite sensitivo é o princípio dos movimentos afetivos da sensibilidade, que são chamados de paixões na linguagem filosófica. Pois, aqui, paixões não são entendidas como o movimento desordenado ou o desejo intenso e veemente por algo, como muitos modernos fazem, mas sim como o movimento natural e espontâneo da sensibilidade afetiva em direção a algo, percebido como bom ou mau, conveniente ou contrário. Aqui, então, estamos lidando com as paixões consideradas em si mesmas, *secundum se,* desconsiderando a desordem moral que pode acompanhá-las no homem e a veemência que podem adquirir pela repetição de atos ou outras causas.
2. As paixões do homem e do animal concordam fundamentalmente, na medida em que em ambas existem várias afeições ou movimentos afetivos da *sensibilidade* que envolvem inclinação ou aversão aos objetos sensíveis. No entanto, existem ao mesmo tempo diferenças notáveis entre elas, das quais as principais são as seguintes: 1. As paixões nos animais são os movimentos afetivos consequentes do conhecimento puramente sensível: no homem, elas são determinadas e frequentemente acompanhadas pelo conhecimento intelectual que percebe o objeto da paixão, percebido ao mesmo tempo ou anteriormente

pela imaginação ou outros sentidos; isto é, os movimentos afetivos [262] ou paixões no homem pressupõem um conhecimento mais perfeito do objeto a que se referem, seja por causa da influência que o entendimento exerce sobre a imaginação e outros sentidos internos, seja porque todo objeto percebido pelas faculdades sensíveis pode ser conhecido simultaneamente e com maior perfeição pelo entendimento puro. Disto surge a segunda diferença, a saber, que as paixões no homem são mais numerosas, mais complexas e mais elevadas do que as dos animais; Pois é consequente e lógico que a multiplicidade e a elevação do conhecimento que no homem dá origem e determina as afeições da sensibilidade produzam nele manifestações mais numerosas e complexas do que aquelas que resultariam do conhecimento puramente sensível. Esta é a razão suficiente e filosófica pela qual existem no homem certas paixões que ou não existem nos animais, como a ambição, a avareza, etc., ou existem apenas em estado rudimentar, como o tédio, a aflição, a vergonha, etc.

A terceira diferença, que é um corolário legítimo das duas precedentes, é que as paixões, em virtude de sua relação e subordinação ao entendimento e à vontade, podem ser moderadas e dirigidas em seus movimentos por essas faculdades superiores. Em outras palavras, as paixões no homem são passíveis de educação moral, porque o apetite sensível, do qual são manifestações, participa da racionalidade em virtude da influência exercida sobre ela pelas faculdades intelectuais, isto é, a vontade e a razão. E é isso que Santo Tomás expressou com sua concisão habitual, dizendo *: appetitus sensitivus est rationalis per participationem.*

3. Em vista do que afirmamos acima, podemos dizer que o apetite sensitivo é a faculdade ou força afetiva sensível pela qual nos movemos internamente em direção ao bem ou ao mal sensível, antes de seu conhecimento, seja apenas pelos sentidos, seja pelos sentidos *e pelo entendimento simultaneamente.* As últimas palavras se aplicam apenas ao apetite sensitivo no homem; as demais se aplicam à sensibilidade afetiva,[263] isto é, ao apetite sensitivo na medida em que é comum ao homem e aos animais.

4. O bem e o mal, que são os objetos do apetite sensitivo, podem ser-lhe oferecidos simplesmente sob a razão do bem ou do mal, ou sob a razão de o bem e o mal serem *difíceis* de alcançar ou evitar. Daí a divisão feita pelos escolásticos do apetite sensitivo em apetite *concupiscível* e *apetite irascível.* O primeiro se refere ao bem ou ao mal que é perceptível em si mesmo, *secundum se,* e independentemente da dificuldade de alcançá-lo ou evitá-lo; o segundo se refere aos bens ou males na medida em que são acompanhados de dificuldade*, sub ratione ardui.*

Supondo isso, indicaremos as principais manifestações da sensibilidade afetiva, que constituem o que na linguagem filosófica se denomina

A) *Paixões do apetite concupiscível.*

São eles: amor *,* desejo *,* deleite *ou* alegria sensível, aos quais correspondem *ódio,* fuga *e tristeza, em relação ao mal sensível.* Essas afeições, como *paixões,* não devem ser confundidas com atos análogos da vontade, relativos a algum objeto conhecido pela razão

pura, atos que poderíamos chamar de *afeições inteligíveis,* para distingui-las das afeições sensíveis, que constituem as *paixões.*

É muito difícil explicar em palavras, nem definir exatamente essas manifestações de sensibilidade, porque são fenômenos e fatos que são sentidos e vivenciados, em vez de explicados: diremos, no entanto, que

a) O amor apaixonado é a *indulgência do apetite pelo bem sensível* ; visto que é uma espécie de apego e inclinação da sensibilidade ao objeto que os sentidos, e especialmente a imaginação, apresentam como bom, ou agradável, ou capaz de produzir prazer através de sua posse. O amor, portanto, é a *união afetiva* entre o sujeito e a coisa amada, união produzida pela percepção do bem sensível ou daquele relativo à sensibilidade.

b) *O desejo,* como paixão, é o *movimento afetivo da sensibilidade em direção a um bem ausente ou não possuído.* O desejo é [264] portanto distinto do amor: 1º porque este último envolve simples complacência no bem que lhe serve de objeto, independentemente de o bem estar presente, ausente ou não possuído: o desejo se refere a algum bem ausente ou não possuído, porque não se deseja o que já se tem; 2º o amor inclui a união afetiva com o objeto: o desejo é antes uma tendência em direção a ele, e uma tentativa ou esforço para alcançá-lo.

c) *Deleite* ou prazer, que também é frequentemente chamado de alegria, felicidade, *satisfação,* etc., é a *afeição que resulta na sensibilidade da posse do bem sensível* ; ou em outras palavras, *a fruição produzida ou determinada pela posse do bem sensível.* Entre os efeitos do deleite ou alegria-paixão estão listados: 1º a *dilatação do coração* e a aceleração dos movimentos vitais, que podem chegar a produzir desmaios, síncope e até mesmo a morte, se alguns fatos históricos forem verdadeiros; 2º impedimento ao *uso expedito da razão,* concentrando a atividade da alma na fruição; 3º *desejo por si mesmo,* porque a experiência do prazer produz o desejo de sua repetição.

d) A natureza do *ódio* ou da aversão, da *fuga,* que é um movimento de concentração interna como se fugisse e se afastasse do mal, e da *tristeza* ou da dor, são facilmente reconhecidas, tendo em mente que são movimentos de sensibilidade afetiva contrários aos que acabamos de descrever.

B) *Paixões do apetite irascível.*

Existem cinco paixões principais do apetite irascível.

a) *A esperança,* que talvez fosse melhor chamar-se *confiança* (*fiducia*), reservando o primeiro nome ao ato análogo da vontade, passa a ser uma afeição pela qual o sujeito se põe em relação e como que em contato com algum bem futuro, difícil de obter.

b) *A ousadia,* ou animosidade, pode ser considerada a ereção e, por assim dizer, a insurreição do espírito para superar e vencer um mal grave. A ousadia sempre se refere a algum mal grave, pelo menos relativamente; porque os males leves, ou considerados como tais, não excitam nem elevam a energia e [265] as forças da alma, como se verifica na ousadia, como consequência da percepção ou apreensão de algum mal grave que a ameaça.

c) A ira é o *movimento da alma contra o mal presente,* isto é, rejeitar o mal recebido ou o dano infligido. Assim como a ousadia se refere a um mal que ameaça, mas ainda não ocorreu, a ira se refere ao mal ou dano já infligido e presente no sujeito. Dessa paixão, como da mais aparente e visível, deriva o apetite irascível. Esperança e ousadia correspondem, em contraste, ao *desespero* e *ao medo.*

Observações

1. Embora essas onze manifestações do apetite sensitivo constituam as paixões primárias ou fundamentais, isso não significa que sejam as únicas paixões do homem. Já indicamos que a combinação ou concomitância do conhecimento intelectual e sensorial no homem, por um lado, e a subordinação da sensibilidade afetiva à inteligência e à vontade, por outro, determinam certas manifestações afetivas da sensibilidade peculiares ao homem, como a avareza *,* a vaidade *,* a ambição *e* outras semelhantes.
2. Deve-se também ter em mente que as paixões *primárias* dão origem a outras que podemos chamar de *secundárias,* e que são efeitos das primeiras. O amor, por exemplo, produz ou dá origem ao ciúme, à languidez, etc. O desejo dá origem, em certas circunstâncias, ao *tédio* ou ao desprazer, *à inquietação* ou à ansiedade, etc. Muitos filósofos modernos costumam enumerar um número maior de paixões do que os antigos escolásticos; mas se esta observação e a anterior forem mantidas em mente, não será difícil conciliar essa diversidade de opiniões sobre o número de paixões.
3. Quanto à *maneira* como as paixões modificam ou influenciam o sujeito, elas podem ser divididas em aquelas *que exaltam,* ou aquelas que expandem e revigoram a alma, e aquelas *que deprimem,* ou aquelas que enfraquecem e deprimem. Às primeiras pertencem o amor, o desejo, o prazer, a esperança, a ousadia e a cólera; à [266] segunda classe pertencem o ódio, pelo menos sob algum ponto de vista, a fuga, a tristeza, o desespero e o medo. Esta classificação, adotada pelos médicos modernos, longe de se opor a ela, está em completo acordo com a noção de paixões que expusemos e coincide com a doutrina de São Tomás sobre o assunto.

Artigo III
Temperamentos

A experiência e a observação demonstram claramente que as paixões que acabamos de enumerar e descrever não se manifestam em todas as pessoas com a mesma facilidade ou com o mesmo grau de energia. A principal causa dessa variedade reside na variedade de compleição ou temperamento que domina cada indivíduo, determinando nele uma maior ou menor propensão a certos movimentos da sensibilidade afetiva.
Os temperamentos cuja predominância relativa é considerada razão suficiente para essa variedade de predisposições naturais a certas paixões são geralmente reduzidos a quatro, que são: linfático ou fleumático, melancólico, sanguíneo e bilioso ou colérico.

A) O sistema *linfático* ou fleumático é o resultado e recebe esse nome devido à predominância do sistema linfático.
a) *Características físicas* : Indivíduos com temperamento predominantemente acentuado tendem a ter um corpo alto e atarracado; seus membros, e especialmente seus rostos, são arredondados. São lentos e lentos em seus movimentos; seu semblante é geralmente inexpressivo; seus olhos são mais ou menos azulados; sua cor geral é branca.
b) *Características morais* : os linfáticos não recebem nem retêm com vivacidade impressões, tanto externas quanto internas. Sua reação às impressões externas, bem como às sensações e afeições resultantes, é fraca e fugaz. Sua imaginação é fria e carece de energia e vivacidade. Geralmente são propensos aos prazeres da mesa e, acima de tudo, distinguem-se por uma pronunciada inclinação ao descanso e ao lazer, evitando todo exercício intenso da atividade física e mental. Preguiça, gula e ociosidade são as manifestações características desse temperamento.
B) *Melancólico* é o temperamento de um indivíduo em que os sistemas venoso e hepático predominam ou são mais desenvolvidos que os demais.
a) *Características físicas* : Geralmente são de estatura avançada, mas magros e secos. O rosto é geralmente longo e anguloso, e sua cor é pálida com matizes amarelados. Os olhos são inquietos e fundos, de cor mais ou menos preta. Seus movimentos externos são geralmente lentos e ordenados, andam lentamente e também é bastante comum que indivíduos sujeitos a esse temperamento apresentem o corpo mais ou menos curvado. Suas veias se distinguem pela plenitude e pelo tipo de inchaço que normalmente apresentam.
b) *Caracteres morais* : Os melancólicos concordam com os linfáticos em ter uma certa indiferença em relação às coisas externas, mas se distinguem deles por sua sensibilidade interna, que nos melancólicos é muito enérgica e vigorosa. Assim, eles se distinguem pela profundidade de suas concepções, em virtude da fixidez e atenção que acompanham suas ações, concentrando sua sensibilidade interna e atividade intelectual em objetos com grande força e perseverança. A intensidade e a fixidez com que se apegam, por assim dizer, aos objetos, fazem com que às vezes vejam neles mais do que há, ou os vejam em formas estranhas, ou transfiram para o mundo externo as concepções de sua razão ou as representações da imaginação. Por essa razão, os melancólicos são mais propensos do que outros a cometer erros sistemáticos, a se deixar levar por alucinações e a adotar ou inventar teorias estranhas e bizarras: mesmo nas [268] ações ordinárias da vida social, eles tendem a se afastar do caminho ordinário e bem trilhado dos outros.
As paixões dos melancólicos são vigorosas, intensas e profundas, assim como suas concepções e sensibilidade interior; mas não se manifestam facilmente, permanecendo como que encerradas e comprimidas interiormente. Isso resulta no fato de que, quando causas ou circunstâncias específicas os forçam a se manifestar externamente, sua explosão é veemente e violenta. A sociedade e o entretenimento tumultuado têm pouco apelo para o melancólico, que prefere a solidão. Seus ódios e vinganças são geralmente arraigados, tenazes e perseverantes, buscando com paciência obstinada e fria astúcia os

meios para satisfazer essas paixões. Finalmente, a obstinação e a teimosia na própria opinião, a propensão à suspeita, ao ciúme, à inveja e, acima de tudo, à tristeza, constituem outros traços característicos do temperamento melancólico.
C) *Sanguíneo* é o temperamento resultante da predominância relativa dos sistemas arterial e pulmonar.
a) *Características físicas*: O corpo do sanguíneo distingue-se normalmente pela sua estatura regular e pela beleza e proporção de todos os seus membros, beleza e proporção que são acompanhadas por movimentos expressivos, ordenados e fáceis ou naturais. No entanto, o corpo do sanguíneo é frequentemente propenso a um certo grau de obesidade, principalmente com o passar dos anos, à qual as formas arredondadas e cheias dos seus membros também se prestam. Geralmente têm rostos bonitos e proporções agradáveis: têm uma tez mais ou menos avermelhada, olhos vivos e expressivos, com um pescoço mais ou menos curto, por vezes.
b) *Caracteres morais* : Nas pessoas sanguíneas, observa-se grande facilidade e mobilidade de impressões e sensações: de modo que passam continuamente de um objeto a outro, de uma sensação ou afeição a outras, e até mesmo a outras contrárias, como da alegria à tristeza, do choro ao riso, etc. Buscam e anseiam por diversões tumultuadas, pela companhia de amigos, [269] pelos prazeres da mesa e da sensualidade, pela poesia, pela música, pela dança, pelos teatros. São propensos e rápidos à benevolência, ao amor, à compaixão, à liberalidade e, especialmente, à confiança e à audácia; porque agindo mais pela imaginação do que pela razão e pela reflexão, não param para calcular os perigos e as dificuldades. A inconstância, a irascibilidade, a vaidade e a propensão à sensualidade são as paixões e os vícios que mais caracterizam o temperamento sanguíneo.
D) O temperamento *bilioso* ou colérico resulta do predomínio da bílis e do desenvolvimento do sistema nervoso: razão pela qual alguns lhe dão o nome de *nervoso-bilioso.*
a) *Características físicas* : O corpo de indivíduos com este temperamento não é alto nem atarracado, mas sim pequeno, magro e esguio, mas com um desenvolvimento relativamente notável do sistema muscular e das veias, que são salientes. A cor é geralmente escura, pálida e esverdeada; o cabelo é preto e os olhos são vivos e penetrantes. Seus movimentos são rápidos e contínuos, e seus membros estão sujeitos a uma espécie de inquietação e, às vezes, a movimentos bruscos e convulsivos.
b) *Características morais* : Dotadas de uma sensibilidade requintada e de um espírito profundo ou penetrante, as pessoas biliosas distinguem-se geralmente pela profundidade e amplitude dos seus conhecimentos, principalmente nas ciências abstratas e metafísicas. Têm aptidão para especulações elevadas e difíceis, e são tenazes e obstinadas nos seus propósitos e determinações, que são acompanhados por uma firmeza de caráter que pode degenerar em pertinácia e teimosia. Tendem para coisas elevadas e difíceis, para a excelência e o domínio sobre os outros, para a fama, o luxo, as distinções, as honras. Arrogância, orgulho e ambição são as paixões e vícios aos quais os indivíduos sujeitos a este temperamento são naturalmente propensos.

Observações

1. O que acabamos de afirmar a respeito dos caracteres [270] dos quatro temperamentos só se aplica plenamente àqueles indivíduos nos quais um deles predomina de maneira muito notável e quase absoluta, o que é muito raro; pois é comum encontrá-los combinados e, por assim dizer, misturados de tal forma que nenhum predomina em grau notável, tornando difícil até mesmo apontar a predominância de qualquer um. Pode-se dizer que as possíveis combinações e modificações individuais de temperamentos são tão numerosas quanto as do semblante e da figura; e assim como entre milhões de homens encontramos alguns mais ou menos semelhantes, mas nenhum completamente semelhante, de nenhuma outra forma observaremos entre milhares de indivíduos alguns mais ou menos semelhantes em temperamento, mas poucos, ou nenhum, que ofereçam identidade completa.
2. O que foi dito sobre as características morais dos vários temperamentos, e especialmente sobre os vícios e paixões a eles correspondentes, deve ser entendido como se referindo à inclinação ou propensão natural, mas não aos atos; pois estes estão sempre sujeitos à vontade, que, por meio de sua energia natural e utilizando os meios fornecidos pela religião, pode não apenas contê-los, mas também executar atos contrários. Além disso, a vontade, auxiliada pela religião, pode, por meio da repetição, formar hábitos contrários mais ou menos vigorosos, que podem modificar profundamente essas propensões ou inclinações naturais, e até mesmo neutralizar completamente sua influência. Adicione a isso que o temperamento pode ser modificado e até mesmo completamente transformado sob a influência da educação, status, profissão, alimentação, clima, idade e outras causas semelhantes.

Corolário

Do que foi exposto nestes três artigos, conclui-se que, embora as paixões, consideradas em si mesmas, *secundum se,* ou como simples movimentos da sensibilidade afetiva, não pertençam à ordem moral, entram nessa ordem na medida em que [271] estão subordinadas à razão e à vontade no homem. E não só sob este ponto de vista constituem uma perfeição do homem, mas também de modo especial porque cooperam com o seu desenvolvimento intelectual e moral. O homem sem paixões seria uma estátua de pedra; faltar-lhe-iam a energia e os estímulos para alcançar o bem moral e intelectual.

Capítulo Quatro
Das Faculdades Superiores do Conhecimento ou Inteligência

A alma humana, como disse Santo Agostinho e a experiência confirma, primeiro percebe através dos sentidos os fenômenos que nos são oferecidos pelo mundo exterior, e depois investiga suas causas por meio da razão (1). Depois de tratar das diferentes manifestações da sensibilidade no homem, é apropriado tratar de suas faculdades

superiores ou intelectuais, que são o entendimento e a vontade. Aqui trataremos apenas das primeiras, reservando para a Moral o que pertence à segunda, em razão da íntima relação que existe entre a vontade e a Ética. [272]

{(1) "Mens humano, prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanoe modulo capit, et deinde quaerit eorum causa."}

Artigo I
Da inteligência ou do entendimento em geral

I. Definições e noções gerais sobre a natureza e manifestações do entendimento.

1. O entendimento do homem pode ser definido como *uma faculdade inata ou força vital por meio da qual a alma humana pode conhecer coisas insensíveis e espirituais, e coisas sensíveis e materiais por meio de ideias universais.* Os termos *força vital* e *inato* são usados para distinguir e separar o entendimento de hábitos adquiridos ou infundidos, naturais ou sobrenaturais, como a ciência, *a lumen gloriae* daqueles que veem a Deus, a fé teológica, que, embora aperfeiçoem e ampliem a atividade intelectual, não são forças vitais ou inatas da alma. As outras palavras servem para indicar a distinção essencial, absoluta e primitiva e a imensa superioridade do entendimento sobre a sensibilidade; pois enquanto esta só percebe objetos materiais e sensíveis, e isso na forma de singularidade, o entendimento percebe esses mesmos objetos na forma de universalidade e, além disso, estende sua ação a objetos insensíveis e puramente espirituais (1). [273]

{(1) Os Escolásticos costumavam definir o entendimento *: facultas perceptiva veritatis, seu èntis sub ratione veri.* Essa definição, embora coincida em essência com a nossa, sofre de alguma obscuridade, especialmente para as mentes sensíveis, porque não especifica as diferenças que separam o entendimento das faculdades sensíveis. Acrescente-se a isso o fato de que *perceber a verdade* não é apropriado a todas as manifestações ou atos do entendimento, uma vez que a verdade e a falsidade do conhecimento pertencem ao juízo e não à simples percepção.}

Essa faculdade intelectual, que acabamos de definir, é conhecida pelos nomes *inteligência, entendimento e razão,* nomes que na linguagem comum são tomados como sinônimos e que também usaremos como tal. Apesar dessa sinonímia, que poderíamos chamar de vulgar, o significado filosófico dessas três palavras não é completamente idêntico. É muito importante compreender com precisão os diferentes significados filosóficos desses nomes, sobre os quais faremos algumas observações que contribuirão poderosamente para a formação de ideias precisas e elevadas sobre a natureza íntima da faculdade intelectual.

2. Alguns tomam a etimologia de entendimento *, intellectus,* de "escolher" ou "selecionar". Embora suscetível em certo sentido a essa aplicação etimológica, a indicada por Santo Tomás, tirada *de "ler internamente", parece-nos mais natural e filosófica: intellectus, quasi intus legens.* Esta é uma denominação que corresponde ao entendimento, considerado tanto subjetiva quanto objetivamente. *Subjetivamente,* porque o entendimento, ao conhecer os objetos, os traz a si, comunicando-lhes dentro da alma uma *existência inteligível ou intencional,* como diziam os escolásticos. *Objetivamente,* porque seu poder e

ação não se limitam às qualidades e modificações singulares e externas dos corpos, como os sentidos, mas penetrando, por assim dizer, em seu interior, percebe muitas propriedades, atributos e, às vezes, até mesmo a própria essência dos objetos sensíveis, formando também ideias universais, cujo valor objetivo não está sujeito ao poder e à ação das faculdades sensíveis.

3ª *A inteligência,* além da acepção usual e vulgar, segundo a qual se identifica com o entendimento, compreende os dois significados seguintes: 1º o segundo ato, operação ou exercício corrente do entendimento, no sentido de que a inteligência equivale à *intelecção* ou à ação de compreender; 2º o hábito ou faculdade dos primeiros princípios.

Vale a pena ter em mente este significado ou importância de inteligência, porque é frequentemente usado nas obras de [274] filósofos e teólogos antigos, e principalmente dos escolásticos, para quem *a inteligência,* neste segundo sentido, é o conjunto ou coleção de axiomas ou verdades de evidência imediata que são corretamente chamados *de primeiros princípios* das ciências. Embora esses princípios não sejam inatos, no sentido estrito da palavra, uma vez que não há ideias inatas em nossa inteligência, eles podem ser considerados virtualmente inatos ou quase inatos e, consequentemente, *habituais,* considerando que são de conhecimento muito fácil e, por assim dizer, naturais à inteligência, espontâneos, primários e, de certa forma, manifestações imediatas e intuitivas da atividade intelectual.

4º Maior importância científica apresenta-se pelo significado de razão, quando não é tomado no sentido vulgar como sinônimo de entendimento. Para proceder com a devida clareza e exatidão nesta matéria, é bom ter presente: 1º que o entendimento completo, isto é, na medida em que significa potência adequadamente inteligível, contém três operações ou manifestações fundamentais, às quais se podem reduzir os outros atos intelectuais, a saber: *a percepção simples,* o juízo *e o discurso* ou raciocínio; 2º que os juízos formados pelo nosso entendimento são de duas espécies: uns são *imediatos,* e são os que envolvem evidência imediata, como acontece nos primeiros princípios, em que basta perceber o sentido óbvio e literal dos termos para conhecer a conexão ou repugnância do predicado com o sujeito; outras são *mediatas,* e são aquelas em que a conexão ou repugnância do predicado com o sujeito não se descobre à primeira vista ou pela simples percepção dos termos, mas para descobrir e reconhecer essa idoneidade ou repugnância é preciso compará-los com um terceiro, o que se verifica por meio da operação intelectual que chamamos *raciocínio* ou discurso.

Diante dessas indicações e observações, não é difícil apontar a razão suficiente e filosófica e o fundamento racional para a dupla denominação que atribuímos à nossa faculdade intelectual. Na medida em que essa faculdade exerce as funções de *simplesmente perceber* objetos e de *formar* [275] *juízos imediatos,* isto é, de conhecer verdades de evidência imediata, ela é chamada de *entendimento* ou inteligência. A mesma faculdade, na medida em que compara e combina, por meio do raciocínio, várias ideias ou juízos para descobrir a verdade, o que faz *por meio do discurso* ou da passagem de uma ideia para outra, de um juízo para outro, é justamente chamada de *razão.*

Esta teoria simples da distinção e da relação entre entendimento e razão contém os fundamentos fundamentais para uma teoria geral e filosófica da razão humana. Para nos convencermos disso, basta destacar algumas das deduções e aplicações científicas às quais ela se presta. De fato, dela decorre:

a) Que o *entendimento* e *a razão* não são duas faculdades ou poderes distintos, mas sim duas funções, dois trabalhos, duas manifestações ou fases da mesma faculdade intelectual.

b) Esta faculdade é *o entendimento* ou *inteligência* quando toma posse da verdade pelo simples contato com o objeto, sem esforço, e como se por um movimento calmo, natural e espontâneo da atividade intelectual. É *a razão,* na medida em que investiga, descobre e adquire a verdade, comparando e combinando algumas ideias com outras, discorrendo de um objeto para outro e passando de uma verdade conhecida para uma desconhecida, empregando para esse fim procedimentos analíticos e sintéticos mais ou menos complexos e difíceis. A ação do *entendimento* como entendimento ou distinta da razão é a percepção silenciosa, espontânea e como que intuitiva da verdade; a ação do entendimento como *razão* é a percepção ou aquisição da verdade, realizada como resultado de um movimento objetivamente complexo, gradual, sucessivo e acompanhado de certa atitude ou esforço.

(c) Portanto, o entendimento como *entendimento,* isto é, como inteligência, é a manifestação mais nobre e elevada do poder ou atividade intelectual do homem, isto é, do que chamamos de inteligência humana. A razão é que o modo de ação do entendimento, como tal, ou como distinto [276] da razão, está mais próximo do modo de ação de Deus e dos anjos do que o modo de ação da razão, como tal; pois é próprio de Deus conhecer a verdade por meio de um ato simples e intuitivo, e é próprio dos anjos conhecer a verdade por meio de concepções simples e julgamentos imediatos sem a intervenção do raciocínio *: simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehedunt* : por nenhuma outra razão eles são chamados de *inteligências* e criaturas ou *substâncias intelectuais,* e não substâncias *racionais* , como as almas humanas. Podemos, portanto, dizer que toda a força ou poder intelectual do homem tem uma certa analogia com o poder intelectual de Deus e dos anjos e, consequentemente, participa deste lado do modo de ação próprio das inteligências superiores. Contudo, ao mesmo tempo, essa analogia e participação são imperfeitas e incompletas, visto que não alcançam semelhança perfeita no modo de ação, nem se estendem a todos os atos intelectuais. Os dois nomes, *entendimento* ou *inteligência,* e *razão,* encontram-se em relação a esses dois aspectos da potência inteligente que existe na alma racional, que por essa razão São Tomás chama, com uma expressão tão gráfica quanto filosófica, de natureza intelectual "sombreada" ou obscurecida: *naturam intelectuales obumbratam* (1). [277]

{(1) O pano de fundo ou substância da doutrina registrada em todo este parágrafo pertence a São Tomás, nada mais tendo feito do que ilustrá-la, facilitar sua compreensão e desenvolver sua importância e aplicações. A notável passagem a seguir relativa à distinção entre *entendimento* e *razão* em seu fundamento servirá de exemplo para reconhecer a precisão e profundidade de suas ideias sobre o assunto em questão. «In homine est intellectus, non tamen propter hoc in ordine intellectum proprie ponitur; quia illa substantia intelectualis dicitur, cujus tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit, subito, sine inquisitione ipsi offeruntur. Non tamen ita est de cognitione animae,

quia per inquisitionem et discursum ad notitiam rei venit; et ideo racionalis dicitur, quia ejus cognitio secundum terminum tantum, et secundum principium *intelectualis* est: secundum principium, quia prima principia [277] sine inquisitione statim cognoscit; unde habitus principrum indemonstrabilium *intellectus* dicitur: secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur. Et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quandam participaem. Ratio autem, et de Deo, et de angelis dicitur; tamen alio moda sumitur, secumdum quod omnis cognitio (de acordo com todo poder cognitivo do imaterial) imaterialis, *ratio* dici potest, prout *ratio* dividetur contra sensum et non contra intellectum. *Sentença.,* lib. 2º, dist. 3º, questão 1º, artigo 6º, ad. 2º.}

d) O entendimento como tal, isto é, como a mais alta e nobre manifestação do poder inteligível humano, é o *princípio* ou fundamento, e também o *termo* da razão. É o princípio: porque a faculdade intelectual como *razão,* isto é, como faculdade de raciocínio, pressupõe a simples percepção dos objetos e, sobretudo, pressupõe o conhecimento dos primeiros princípios ou verdades de evidência imediata que servem de base ao raciocínio e são o princípio do movimento intelectual que chamamos de raciocínio ou raciocinar. É também o termo: porque a proposição ou verdade deduzida e descoberta por meio do raciocínio, na medida em que nos é certa e evidente, na medida em que vemos que tem um nexo e conexão necessários com algum primeiro princípio ou verdade de evidência imediata, cuja percepção pertence ao entendimento como tal. Portanto, o movimento intelectual que constitui *a razão* como *razão* tem seu ponto de partida ou *início* em algum juízo imediato e se resolve ou *termina* no mesmo.

e) A razão como *razão,* ou distinta do entendimento, é própria e peculiar ao homem. Quando atribuímos razão a Deus e aos anjos, esta palavra é tomada como sinônimo de entendimento ou poder intelectual superior às faculdades cognitivas da ordem sensível.

f) O ato próprio do entendimento, como tal ou como *inteligência,* pode ser considerado *intuição,* se não imediata ou propriamente dita, pelo menos mediata e imperfeita. Ao contrário, o ato próprio da *razão* é *o conhecimento discursivo,* [278] pois, como diz São Tomás, o entendimento conhece por meio de um simples olhar, *simplici intuitu;* mas a razão conhece movendo-se de uma coisa para outra: *discursando de uma coisa in aliud.*

g) O objeto mais próprio e direto do entendimento como *entendimento* é o ser, porque seu conhecimento se verifica por uma espécie de intuição simples e por meio de um movimento natural e espontâneo. Assim, essa ideia acompanha todo exercício de atividade intelectual como condição necessária e inseparável, constituindo, portanto, a base objetiva geral de todo conhecimento intelectual; pois todo o nosso conhecimento e investigação sobre algum objeto pressupõem nele a razão geral do ser ou estar.

h) *O entendimento* e *a razão* não são duas faculdades distintas, como afirmam Kant e alguns outros filósofos modernos; não são dois poderes, mas duas fases, duas manifestações, duas funções do mesmo poder intelectual.

5. O entendimento humano, considerado na medida em que é uma impressão da Primeira Verdade, como diz São Tomás *, impressio quaedam Veritatis Primae,* isto é, uma participação na Razão divina, é chamado por Santo Agostinho e São Tomás *de Razão Superior.* O mesmo entendimento, considerado na medida em que dá ordem a seres particulares que podem servir como objetos e matéria para suas funções, é chamado de *Razão Inferior.* Em outras palavras: a *Razão Superior* é o entendimento humano, de acordo com o fato de que ele contém os primeiros princípios ou verdades de evidência

imediata, princípios conaturais e quase inatos, que São Tomás muito apropriadamente chama de *prima intelligibilia,* que servem como uma regra e como um critério primitivo para discernir e julgar as verdades particulares relacionadas a eles, e que são aplicáveis a todos os tipos de ideias. A *Razão Inferior é* o entendimento na medida em que é capaz de conhecer e descobrir a verdade em objetos inferiores e em seres particulares, sejam materiais ou sensíveis. A razão superior considera ou fixa sua atenção principalmente em coisas divinas, eternas e coisas da vida futura; a razão inferior sobre as coisas humanas, temporais e [279] da vida presente. (1) A razão superior considera nas ações do homem suas relações com as leis divinas e naturais, e com a vida eterna; a razão inferior considera essas mesmas ações em relação às leis humanas e à felicidade da vida presente. É fácil reconhecer, em vista dessa noção, que a razão superior e a razão inferior não são duas razões, nem dois poderes inteligentes, nem duas faculdades intelectuais, mas duas fases do entendimento humano, dois aspectos, dois ofícios, duas manifestações do mesmo poder inteligente.

{(1) Neste sentido Santo Agostinho disse que a razão superior *é quae intendit aeternis conspiciendis aut consultandis;* e que a razão inferior *é quae intendit temporalibus rebus.*

6. O entendimento, na medida em que aplica sua atividade unicamente, ou pelo menos primariamente, ao conhecimento da verdade, é chamado *especulativo.* E dizemos *pelo menos primariamente,* porque não há objeto cujo conhecimento não possa ser ordenado de alguma forma à direção moral das ações. Quando a atividade intelectual é aplicada a verdades e objetos que, por sua natureza, tendem ou são ordenados à direção das ações humanas na ordem moral, ela é chamada de *entendimento prático.* É claro que esses dois entendimentos são uma única e mesma potência, e que essa classificação envolve apenas uma distinção puramente acidental, visto que, como diz corretamente São Tomás, *accidit alicui apprehenso* (é acidental ao objeto ou à verdade conhecida pelo entendimento) *per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur.* [280]

II. Opiniões dos principais filósofos sobre o entendimento humano.

Embora, como regra geral, não entremos em detalhes sobre opiniões, porque a natureza de uma obra elementar e resumida não permite o contrário, acreditamos ser apropriado e até necessário abrir uma exceção com relação ao presente assunto. Sua importância intrínseca e, acima de tudo, sua estreita relação com os problemas mais interessantes e fundamentais da filosofia, exigem uma compreensão profunda deste assunto e um foco especial nele, se quisermos adquirir uma teoria cristã, verdadeira e filosófica da razão humana, evitando erros graves e transcendentais. Além disso, a exposição fundamentada de opiniões filosóficas sobre um assunto tão importante servirá para lançar sementes na mente dos jovens que, com o tempo, talvez possam se desenvolver e se tornar frutíferas, e também servirá para ampliar o círculo de suas ideias e expandir os horizontes de sua inteligência.

A) *Pitágoras.* A verdadeira teoria do fundador da escola itálica sobre o presente assunto é obscura e sujeita a disputa entre historiadores da filosofia. O que é certo é que ele admitiu no homem, além de um princípio vital desprovido de razão, *rationis expers,* outro princípio *racional* e intelectual , cujo lugar próprio é o cérebro, assim como o primeiro reside no coração. Consequentemente, ele admitiu no homem duas faculdades, uma comum aos animais, à qual dá o nome de *sentido* ou *espírito, sensus animus;* outra peculiar ao homem, chamada mente ou razão. Esta segunda, ou melhor, o princípio do qual emana, é imortal, assim como a primeira é mortal. Alguns são da opinião de que a *mente* ou razão de Pitágoras era divina ou razão absoluta. [281]

B) *Platão.* Sua teoria pode ser resumida nos seguintes pontos:

1. Além da sensibilidade, destinada a perceber os seres sensíveis individuais, existe no homem *a inteligência,* uma faculdade ou função superior e mais nobre, destinada a perceber ou conhecer *ideias,* que constituem a essência das coisas. A verdade e a realidade objetiva das coisas consistem precisamente nessas ideias, porque as existências ou os seres individuais nada mais são do que semelhanças ou participações de *ideias.*

2º Estas ideias, cujo conhecimento é o conhecimento da verdade e da essência, porque são as formas essenciais, eternas e imutáveis das coisas, são inatas e preexistem na alma humana antes de sua união com o corpo: assim, o que chamamos ciência humana é uma verdadeira *reminiscência.*

3º Entre a sensibilidade e a inteligência existem outras duas faculdades ou funções cognitivas, que são: 1ª *opinião,* pela qual a alma percebe os objetos ou seres sensíveis, formando deles noções concretas e particulares, servindo-se para isso da análise e da síntese;

2º, o *pensamento* inferior , *cogitatio,* cuja função própria é perceber objetos singulares e sensíveis, abstraindo de sua singularidade e também de sua matéria, mas não de sua extensão; de modo que a formação de noções matemáticas pertence a essa faculdade ou função, e ela se torna um meio entre *a opinião,* que se refere às coisas sensíveis ou materiais, e *a inteligência,* que se refere às *ideias* puras e ao ser absoluto.

Esta teoria de Platão afasta-se da de Santo Tomás: 1º porque faz *da opinião* e *do pensamento* duas faculdades distintas da sensibilidade e da inteligência, não sendo na realidade mais do que duas funções ou modos de acção desta última, conforme percebe os objectos reais sob maior ou menor grau de abstracção; 2º porque supõe a existência de *ideias* como universais fora do entendimento, isto é, de essências reais fora dos singulares; 3º porque admite ideias inatas, e sobretudo porque admite a [282] preexistência da alma racional antes da sua união com o corpo.

Ela tem, porém, ao mesmo tempo, uma analogia com ela sob outros pontos de vista: 1º estabelece uma distinção absoluta e essencial entre sensibilidade e inteligência; 2º o que Platão chama de *opinião* e pensamento ou *cogitatio,* coincidem fundamentalmente com o que Santo Agostinho e Santo Tomás chamam de *razão inferior* ; 3º a *inteligência* de Platão é o *entendimento* de Santo Tomás, segundo o qual ela abrange a dupla manifestação do *entendimento* e *da razão*.

C) *Aristóteles.* Além da sensibilidade, tanto externa quanto interna, existe outra faculdade de ordem superior ou puramente intelectual, chamada *entendimento.* Esta se divide em *agente* e *possível,* sendo que o primeiro, atuando sobre as espécies ou representações sensíveis e singulares, *fantasmas,* recebidas pelos sentidos e existentes na imaginação, abstrai delas e forma representações imateriais, inteligíveis e universais dos objetos. Essas representações universais e intelectuais dos objetos servem para aplicar e direcionar a atividade intelectual ao objeto, que é representado e conhecido por meio delas sob a forma de universalidade, e esta é a tarefa própria do *entendimento possível.*

As principais funções ou atos do entendimento são *a apreensão,* ou percepção simples, *o julgamento* e o discurso ou *raciocínio* (1). *A opinião* não é uma faculdade da alma distinta [283] do entendimento, mas um estado deste último em relação ao objeto: se este é contingente, ou é conhecido como tal, seu conhecimento é chamado de *opinião;* se o objeto é conhecido de um ponto de vista necessário, seu conhecimento constitui ou é chamado de ciência.

{(1) Disso decorre que, para Aristóteles, *a razão* não é uma faculdade distinta do entendimento, visto que ele designa o raciocínio como ato e manifestação próprios deste último, do qual *a razão,* como tal, toma seu nome. No entanto, existem algumas passagens em suas obras, tomadas isoladamente e sem relação com o sistema geral de sua doutrina, que forneceram a alguns filósofos modernos argumentos mais ou menos aparentes para afirmar que o filósofo de Estagira considerava o entendimento e a razão como duas faculdades distintas. A natureza desta obra não nos permite entrar em detalhes ou discussões sobre este ponto.}

No entendimento não há ideia e, consequentemente, nosso conhecimento e toda a nossa ciência são o resultado imediato ou mediato da atividade intelectual aplicada aos sentidos e suas representações. Indução e experiência, por um lado, e primeiros princípios e dedução, por outro, são os dois meios e instrumentos fundamentais para descobrir a verdade e estabelecer a ciência.

D) *Plotino.* A teoria do entendimento de Plotino, assim como a dos outros principais representantes do neoplatonismo alexandrino, baseava-se na doutrina de Platão, mas foi desenvolvida e modificada em vários pontos. Em geral, a teoria de Plotino e dos neoplatônicos pode ser resumida ao seguinte:

a) Além da sensibilidade e da opinião, existe no homem uma faculdade chamada *razão,* e outra chamada *inteligência,* que é superior à razão, e esta é um meio-termo entre a inteligência e a sensibilidade.

b) A razão percebe ou conhece objetos sensíveis, bem como objetos inteligíveis, mas o conhecimento destes últimos é verificado por meio de ideias ou representações derivadas ou procedentes da inteligência para a razão: portanto, o conhecimento dos inteligíveis alcançado pela razão é um conhecimento *mediato* e discursivo. O objeto da inteligência são os *inteligíveis puros,* isto é, os objetos contidos na própria alma, identificados com ela e dotados de inteligibilidade *imediata* . O ato próprio da inteligência é uma *intuição* direta e imediata do inteligível puro; a inteligência, seu ato próprio ou *intuição,* e o inteligível *puro* que serve como seu objeto, são identificados ou são uma e a mesma realidade.

c) Assim como a razão é *iluminada* no homem pela sua inteligência, que lhe fornece as coisas inteligíveis *, não as puras,* ou [284] revestidas de formas representativas, assim ela é *iluminada* por sua vez pela Inteligência Suprema, que emana ou procede do *Absoluto*

Uno : em termos mais claros: a inteligência do homem é iluminada por Deus ou pela inteligência divina, derivação ou manifestação do Ser Uno e Absoluto, princípio e fundo substancial de todas as coisas para os neoplatônicos, e especialmente para Plotino, segundo o qual a alma e as outras existências finitas não são mais do que evoluções e formas diversas do Ser Uno e Absoluto.

d) Esta influência ou iluminação da inteligência humana por meio da Inteligência Suprema aperfeiçoa, purifica e eleva a primeira ao grau máximo, que é sua união íntima com o *Absoluto Um,* ou melhor, ao ponto de ser identificada e absorvida na *Unidade* absoluta , o princípio substancial de todas as coisas. Esta função, por meio da qual a alma e a inteligência alcançam sua união íntima e absorção no *Um, foi chamada de superessencial* e superinteligente pelos neoplatônicos . A parte moral contribui e auxilia na realização desta absorção no *Um* , através da energia da vontade, purificações, atos de virtude, culto divino, mortificação das paixões, etc. Considerada deste segundo ponto de vista, a inteligência é chamada de *amor, êxtase* por Plotino; Proclo, com alguns outros neoplatônicos, dá a ela os nomes de *mania divina, iluminação, entusiasmo.*

e) No entanto, todos concordam que o *Um* não é nem a alma, nem a inteligência, nem o universo, nem mesmo o ser, mas que está acima de todas essas coisas, e que, em virtude de sua absorção neste *Um* ou *Deus,* a alma perde sua própria consciência, e até mesmo todo sentimento e pensamento, sendo reduzida a uma espécie de ociosidade ou letargia absoluta. É, sem dúvida, por isso que Damáscio disse que o culto que deve ser prestado ao *Um consiste no silêncio absoluto e na confissão de ignorância.*

É fácil reconhecer, pelo que acaba de ser indicado: 1. que a teoria neoplatônica do entendimento humano é uma teoria essencialmente panteísta e uma transformação ou desenvolvimento [285] do misticismo professado por algumas escolas filosóficas da Índia; 2. que esse misticismo de Plotino e outros neoplatônicos não tem nada em comum com o misticismo ensinado e professado por Clemente de Alexandria, pelo autor das obras atribuídas a São Dionísio, o Aeropagita, por Santo Agostinho, por Tauler e outros místicos cristãos, tanto na ordem especulativa quanto na prática.

Deixando de lado muitas outras reflexões, nenhum desses místicos católicos reconhece nem a existência do *Um* indeterminado e panteísta dos neoplatônicos, nem aquela absorção da alma em Deus, que traz consigo o desaparecimento da autoconsciência e até mesmo de todo pensamento, de toda atividade.

E) *Árabes e Escolásticos.* A teoria do entendimento entre os filósofos árabes é geralmente reduzida à teoria de Aristóteles, modificada por alguns em um sentido neoplatônico e místico, e por outros em um sentido materialista e panteísta. Entre estes últimos, destaca-se Averróis, de Córdoba. Segundo ele, existe um entendimento ou alma inteligente universal, da qual a intelecção procede em cada indivíduo, em virtude da influência ou iluminação produzida pelo entendimento universal sobre a imaginação. Isso equivale a estabelecer uma espécie de panteísmo psicológico e a negar a espiritualidade da alma humana. Quanto às teorias dos Escolásticos, não há necessidade de expô-las em detalhes; pois coincidem, em pontos fundamentais, com a de Santo Tomás, que por sua

vez coincide fundamentalmente com a contida nesta obra. Notaremos apenas que essas teorias dos Escolásticos, embora consistentes e análogas nos pontos principais, oferecem ao mesmo tempo uma notável variedade de detalhes e apresentam uma diversidade de tendências científicas, encontrando-se frequentemente nelas ideias e observações que contêm, explicitamente ou em embrião, a maioria das teorias modernas sobre a razão que não se afastam completamente do dogma católico.

F) *Spinoza.* Além da percepção sensorial por meio da qual [286] conhecemos as coisas sensíveis, seja em si mesmas, seja nos sinais e representações que a imaginação nos oferece sobre elas, existe no homem, por um lado, *a razão,* cuja função é formar e elaborar por meio do raciocínio as noções ou conceitos gerais das coisas; e, por outro lado, o entendimento, cujo ato ou manifestação própria é a *intuição* ou função intuitiva, por meio da qual adquirimos conhecimento da essência das coisas pela ideia "da essência formal de alguns atributos de Deus": porque o entendimento do homem nada mais é do que um modo de pensamento divino e uma parte do entendimento infinito. Consequentemente, quando dizemos que o entendimento humano percebe isto ou aquilo, não estamos dizendo nada mais do que que Deus, não na medida em que é infinito, mas na medida em que se desenvolve através da natureza humana, ou na medida em que constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia.

Esta teoria de Spinoza é um desenvolvimento científico do sistema panteísta de Giordano Bruno e uma aplicação prática da doutrina semirracionalista de Descartes, especialmente no que diz respeito à noção de substância e à essência ou constituinte essencial da alma humana.

G) *Leibniz.* A alma humana concorda com outras substâncias inferiores por ser uma *mônada* simples e representativa do universo e, consequentemente, de todos os seres. Difere destas, no entanto, pelo fato de a representação dos seres na alma humana ser acompanhada pela *apercepção.* Disto se segue que o conhecimento intelectual, como função e manifestação do entendimento, nada mais é do que a apercepção ou consciência gradual e sucessiva dos objetos, ou melhor, das ideias implicitamente contidas ou envoltas na própria substância da alma, segundo a qual ela é uma representação geral do universo. O entendimento, portanto, segundo Leibniz, parece nada mais ser do que a própria substância da alma como representação implícita, ou *esquema* geral do mundo; sua função ou ação própria é *a apercepção,* e quando esta falta, como acontece em um sonho, o pensamento ou conhecimento intelectual deixa de existir, mas a [287] representação real e efetiva dos objetos permanece, uma vez que esta representação entra na própria essência da alma.

A teoria do filósofo alemão leva logicamente aos seguintes corolários:

1. O objeto do nosso conhecimento, ou as coisas que conhecemos, não são seres reais tal como existem fora de nós *a parte rei,* mas sim as ideias das coisas tal como estão contidas de antemão na nossa alma. A transição desta doutrina para o idealismo não poderia ser mais natural e fácil.

2º As ideias que intervêm e constituem o nosso conhecimento são rigorosa e necessariamente inatas, e não adquiridas ou recebidas do mundo exterior.
3. Há uma afinidade notável entre a teoria de Leibniz e a de Platão, não apenas pelo que acabamos de indicar sobre as ideias inatas, mas também pela *apercepção,* que, sem dúvida, guarda uma forte analogia com a *reminiscência* do filósofo grego . Assim como a reminiscência de Platão servia para tornar presentes à alma ideias e concepções preexistentes, embora obliteradas ou ocultas na alma, a apercepção de Leibniz serve para discernir *presente* e distintamente os objetos contidos e representados na alma de maneira implícita, confusa e inconsciente.
H) *Mallebranche.* A teoria deste filósofo, embora envolta em frases inapropriadas e, por vezes, passagens obscuras, pode ser condenada nos seguintes pontos:
a) No homem não há faculdades de conhecimento além do entendimento e da vontade; portanto, não há faculdades sensíveis além do entendimento que sirvam para perceber os corpos ou suas modificações e qualidades.
b) O que chamamos *sentidos* e *imaginação* nada mais são do que "o entendimento que percebe as coisas através dos órgãos dos sentidos", {(1) "Sensus et imaginationem nihil aliud esse, praeter intellectum res percipientem per organa sensuum."}: na medida em que percebe coisas [288] presentes, diz-se que *sente* ; na medida em que percebe objetos ausentes, diz-se que *imagina.*
c) A função própria e única do entendimento é a percepção simples: julgar e raciocinar são funções que pertencem exclusivamente à vontade.
d) Este entendimento divide-se em *puro* e não *puro.* O objeto deste último são as coisas sensíveis: o entendimento puro é responsável por perceber a extensão com suas propriedades, as coisas espirituais, as noções universais e comuns, as ideias do ser mais perfeito e, em geral, os pensamentos e operações realizados na mente.
e) O entendimento *puro* vê ou percebe os objetos na razão universal, imutável, infinita e necessária, isto é, na razão de Deus. Essa razão universal, na qual o homem percebe intuitivamente os objetos que pertencem ao entendimento puro, é a própria sabedoria divina, isto é, o Verbo de Deus feito carne.
Além das afirmações completamente gratuitas e contrárias à experiência interna sobre a visão ou intuição imediata dos objetos em Deus, afirmações que contêm o germe do panteísmo objetivo de Schelling e do ontologismo panteísta de Gioberti, a teoria de Mallebranche: 1º é contrária à experiência e ao senso comum, ao afirmar que o julgamento e o raciocínio são atos da vontade e não do entendimento; 2º abre uma porta larga e fácil ao sensualismo, atribuindo ao *entendimento* as funções de imaginar e sentir, e chamando-o de faculdade que percebe por meio dos órgãos dos sentidos, *percipientem per organa sensuum.*
I) *Primo.* Não é tarefa fácil expor com precisão o pensamento do líder do ecletismo moderno, pois, como verdadeiro eclético, ele se baseia em diferentes sistemas filosóficos e amalgama afirmações nem sempre harmoniosas entre si, sem levar em conta as sucessivas modificações que ele próprio introduziu em sua doutrina. Pode-se dizer, no

entanto, que a base de sua teoria sobre o entendimento humano está contida nas seguintes proposições: [289]

1º Além da sensibilidade, existe no homem *a inteligência* e *a vontade,* às quais, isto é, à *atividade voluntária,* pertencem as funções de atender, comparar, deduzir e outras funções semelhantes. {(1) Contudo, em algumas passagens de suas obras ele parece considerar essas funções como pertencentes à inteligência}.

2. A inteligência, que Cousin frequentemente chama de *razão,* divide-se em *espontânea* e *reflexiva.* A função própria da primeira é a intuição de verdades necessárias e absolutas na própria consciência; a segunda consiste em refletir sobre essas verdades, isto é, investigar, analisar e discutir sua origem, natureza, elementos e relações.

3. A razão *espontânea* não é única ou peculiar a cada indivíduo, mas comum a todos, universal e *impessoal. A razão reflexa* é única para cada indivíduo humano.

4. Disto ele infere que a razão espontânea e impessoal é a essência do próprio Deus, que, por sua infinitude, está *substancialmente* presente em nós, isto é, o conhecimento do infinito, que o infinito adquire em nós. Em outras palavras: a razão impessoal e espontânea é o mesmo ser infinito ou Deus, conforme ele se conhece em nós, como um ser necessário, absoluto e infinito. Se acrescentarmos agora que para Cousin a razão impessoal é *illud Verbum caro factum,* Deus e homem ao mesmo tempo, reconheceremos facilmente que sua teoria apresenta grande afinidade com a de Mallebranche, cujas tendências e germes ele desenvolve e completa, transformando-os em um panteísmo formal e explícito.

J) *Gratidão.* A sensibilidade externa, o sentido íntimo e o sentido divino constituem as três fontes do conhecimento intelectual e devem ser distinguidos das faculdades, das quais existem apenas duas, isto é, o *entendimento* e a *vontade.* Nem os sentidos, portanto, nem a consciência ou sentido íntimo, nem a [290] imaginação, são faculdades capazes de perceber objetos. O entendimento, auxiliado pela vontade, é a única faculdade que produz ciência e conhece os objetos fornecidos pelas três fontes indicadas. A sensibilidade externa fornece ao entendimento o material para o conhecimento racional do *mundo;* o sentido íntimo, para o conhecimento do *homem;* e o sentido divino, para o conhecimento de *Deus,* que são os três grandes objetos da ciência humana.

Por sentido *divino* , Gratry entende uma certa atração exercida sobre o homem por Deus como o bem supremo e o supremo inteligível, atração que todos nós sempre experimentamos.

K) *Ubaghs.* A razão humana tem um aspecto subjetivo e um objetivo, ou seja, pode ser considerada em sua *subjetividade* e em sua *objetividade.* Considerada subjetivamente, é a faculdade ou poder inato na alma de adquirir todos os tipos de conhecimento por meios adaptados ou correspondentes à sua natureza {(1) Congenita animi potentia acquirendi, viis naturae suae accomodatis, cogniciones omnigenas»}. A razão, tomada objetivamente, são as verdades necessárias, evidentes por si mesmas ou com evidência imediata, e universalmente recebidas por todos os homens {(2) «Veritates quae per se evidens, necesariae, et universim acceptae sunt»}. Essas verdades necessárias e evidentes

acompanham nossa razão desde sua origem; mas nossa razão tem apenas um conhecimento confuso e vago delas originalmente, até que a atividade intelectual é excitada e posta em movimento pela sensibilidade, pelo ensino e pela meditação intelectual, e o conhecimento confuso e implícito dessas verdades se torna distinto e explícito. Uma vez percebidas distintamente, mas *diretamente,* estas verdades contidas ou preexistentes na razão , elas são submetidas a um *conhecimento reflexivo,* considerando-as com mais atenção, comparando-as e raciocinando para descobrir as suas [291] relações, a sua importância científica, as suas aplicações e deduções.

As verdades necessárias, evidentes e universais que constituem a razão objetiva no homem, e cuja percepção direta e intuitiva constitui a função fundamental da razão humana como faculdade de conhecimento, são os mesmos atributos de Deus, ou suas infinitas perfeições, ou se preferirem, são o próprio Deus presente à razão ou ao entendimento como sua luz: *sunt Deus ipse menti praesens, ceu rationis lumen, sive lux mentis* (1).

{(1) Esta teoria de Ubaghs, seguida mais ou menos à risca por Laforet, Claessens e outros professores da Universidade Católica de Louvain, contém muitos pontos de contato notáveis com a teoria de São Tomás, e pode-se mesmo afirmar que é essencialmente idêntica, como provaríamos de bom grado se a natureza desta obra o permitisse. Se refletirmos um pouco sobre o que expusemos e o compararmos com o que exporemos mais tarde a respeito da teoria do entendimento humano de São Tomás, não será difícil reconhecer que ela tem grande afinidade e semelhança com a do professor de Louvain. Veja nossos *Estudos sobre a Filosofia de São Tomás,* livro V, capítulo 5 e seguintes.}

E) *Kant.*

a) Sem contar a sensibilidade, que é uma faculdade cognitiva de ordem inferior, existem no homem duas outras faculdades de ordem puramente inteligível, que são *o entendimento* e *a razão.*

b) Assim como a função própria da sensibilidade é receber e perceber as impressões e representações sensíveis do mundo corpóreo, e assim como para a percepção dessas representações a sensibilidade está sujeita às formas subjetivas e *a priori* recebidas de espaço e tempo, assim também as funções próprias do *entendimento* são formar *conceitos* e *julgamentos* tomando como matéria as representações e intuições da sensibilidade: entretanto, esses *julgamentos* dependem e estão sujeitos às ideias ou categorias de *quantidade, qualidade, relação* e *modalidade, como condições necessárias e a priori* [292] do julgamento, e como formas *subjetivas* do entendimento.

c) O entendimento, pois, como a sensibilidade, não alcança nem chega à realidade objetiva das coisas, e, consequentemente, seus *juízos* ou afirmações e negações abrangem apenas a aparência ou representação, *fenômenos,* das coisas, mas não sua realidade objetiva, *númenos;* e isso ocorre com maior razão e rigor com respeito aos objetos que não estão sujeitos à experiência sensível, isto é, às intuições da sensibilidade, como a existência de Deus, a espiritualidade da alma, sua simplicidade, etc.

d) *A razão* é a faculdade que, reunindo ou combinando vários juízos do *entendimento,* eleva-se do relativo e condicionado ao absoluto e incondicionado: de modo que, na realidade, a função própria da razão é o raciocínio, isto é, o movimento por meio do qual o condicionado é resolvido no incondicionado, a conclusão em alguma premissa necessária e absoluta.

Essas breves indicações são suficientes para reconhecer que a teoria de Kant contém pontos de contato notáveis, bem como diferenças notáveis, com a teoria de São Tomás, um fenômeno que será mais evidente para qualquer pessoa que tenha estudado ambas as teorias em detalhes. O filósofo alemão se aproxima de São Tomás quando ensina: 1. Que o conhecimento humano pode e deve ser considerado em sua totalidade como um resultado ou efeito elaborado pela sensibilidade externa, pela sensibilidade interna, pelo entendimento e pela razão.
2º Essa sensibilidade, tanto externa quanto interna, é o que fornece ao entendimento a matéria e os objetos para seu conhecimento ou funções intelectuais e científicas.
3º Que a função ou manifestação do *entendimento* é formar conceitos (percepção simples de Santo Tomás) e juízos anteriores ao raciocínio (juízos imediatos de Santo Tomás), o que constitui a função ou manifestação da *razão.*
4. Que pertence à *razão,* não apenas combinar e ordenar [293] vários julgamentos, mas resolvê-los definitivamente em algum princípio de verdade indemonstrável e absoluta.
Pelo contrário, ele se afasta de Santo Tomás quando ensina ou assume:
1º Que a razão é uma faculdade realmente distinta do entendimento.
2º Que pela sensibilidade não percebemos os objetos como eles são em si mesmos, mas sim suas aparências ou representações sensíveis e subjetivas.
3. Que as noções de espaço e tempo com respeito à sensibilidade, e as categorias ou conceitos de quantidade, relação, etc., são formas subjetivas, isto é, inatas na alma, ou dadas a ela *a priori.*
4. Que a certeza do conhecimento intelectual se limita à parte fenomenal dos seres, não podendo estender-se à sua realidade objetiva.
5. Que não podemos saber nada com certeza científica sobre objetos que não estejam sujeitos à experiência sensorial ou intuições de sensibilidade, como a existência de Deus, a espiritualidade da alma e outras coisas semelhantes.
Nem é preciso dizer que os pontos em que Kant se afasta de Santo Tomás são justamente aqueles em que sua doutrina abre a porta ao ceticismo e ao idealismo.
M) *Hegel.* A teoria de Kant, transformada em panteísmo subjetivo por Fichte e em panteísmo objetivo por Schelling, recebeu seu desenvolvimento panteísta e sistemático final e completo de Hegel, cuja teoria da razão humana só pode ser adequadamente compreendida em vista de seu sistema panteísta, que talvez discutiremos na Cosmologia. No entanto, as seguintes proposições podem dar uma ideia de sua teoria geral do entendimento.
1ª A Razão funciona e se desenvolve passando por, ou melhor, constituindo, três estados fundamentais: 1º estado de *indeterminação* absoluta , no qual e em razão do qual ela não é nem sujeito nem objeto determinadamente, mas pensamento *puro,* ou indeterminado; 2º estado no qual ela começa a [294] *determinar-se,* saindo de si mesma, isto é, objetivando-se, por meio do qual ela produz o mundo externo, isto é, ela se *põe como natureza,* para falar em linguagem hegeliana; 3º estado no qual ela se determina ainda mais e *se põe como espírito,* adquirindo consciência de si mesma.

2. Esta razão, que se manifesta nestes três aspectos, não é uma faculdade ou poder peculiar ao indivíduo humano; é a *Ideia* pura , em linguagem panteísta; e em linguagem clara e filosófica, é a razão absoluta e única, isto é, a substância divina. Indivíduos humanos e razões individuais são modos de ser desta substância única e manifestações parciais da *Ideia,* ou Razão absoluta.
3º. A vida, então, ou desenvolvimento vital e progressivo da *Ideia,* que é identificada com a razão, é realizada em três *momentos* : no primeiro, todas as coisas estão contidas nela, mas de uma maneira indeterminada ou indistinta, de modo que neste primeiro estado ou *momento,* a Ideia não é nem sujeito, nem objeto, nem matéria, nem espírito, nem singular, nem universal: é o *Um* dos antigos alexandrinos. No segundo *momento,* a Ideia emerge de sua indeterminação e de si mesma, conhecendo e *pondo-se* como *natureza* ou mundo externo. No terceiro *momento,* ela reentra em si mesma e, adquirindo uma consciência distinta de seu ser, *põe-se* ou existe como espírito, ou se preferir, põe-se como Deus, que por esta mesma razão existe apenas *in fieri* (*Deus est in fieri*) durante as duas primeiras evoluções ou *momentos* da vida da *Ideia.*
4. Disto se segue que, no primeiro momento, a Ideia é o *eu puro,* isto é, o ser indeterminado que inclui todas as coisas e todos os seres, sem qualquer coisa ou existência determinada; é o *Um* de Plotino e dos antigos neoplatônicos. No segundo momento, é o *não-eu.* No terceiro momento, é o *eu* consciente e determinado . Nesta terceira evolução, o *eu* não só se torna consciente e divino, mas também sabe e afirma que o *eu puro,* o *não-eu* e o eu *determinado* ou humano-divino são uma e a mesma realidade, a realidade da Ideia. Este conhecimento e afirmação constituem a verdadeira ciência transcendental e absoluta. [295]
5. Os atos fundamentais da razão humana estão relacionados às três evoluções da Ideia acima mencionadas. A primeira evolução corresponde à percepção simples, ou à *noção,* na linguagem hegeliana; a segunda corresponde ao *juízo;* e a terceira *ao raciocínio,* operação essencialmente sintética pela qual a razão reconhece que todas as coisas, sem excluir aquelas que parecem mais diversas e até opostas, como o universal e o particular, o objeto e o sujeito, a matéria e o espírito, a realidade e o pensamento, se identificam na Ideia. Deste ponto de vista, isto é, em relação aos atos ou operações da razão humana, a Ideia é *tese* no primeiro momento, *antítese* no segundo e *síntese* no terceiro.
N) *Jacobi e Lichtenfels.* A base de sua teoria é a seguinte: Com os sentidos, percebemos *imediatamente* as coisas sensíveis; com a razão, que Jacobi também chama *de sentido interior* e *instinto intelectual,* percebemos *imediatamente* coisas insensíveis e espirituais, como a existência de Deus, sua onipotência, a imortalidade da alma, a vida futura, etc. Com o entendimento, refletimos, formamos raciocínios e demonstrações sobre as noções objetivas fornecidas pelos sentidos e pela razão ou instinto intelectual; mas essas reflexões e demonstrações não nos ensinam nada com certeza sobre a realidade objetiva das coisas, porque se baseiam em noções ou representações objetivas, que são fatos ou fenômenos puramente subjetivos.

É fácil reconhecer que esta teoria, além de outras desvantagens, estabelece e pressupõe: 1. que o entendimento e a razão são duas faculdades completamente distintas; 2. que o assentimento que damos às verdades mais importantes da ordem religiosa, metafísica e moral é um assentimento cego e instintivo e, portanto, nem racional nem científico; 3. que as demonstrações científicas carecem de qualquer valor objetivo. Isso equivale a lançar as bases e os antecedentes do ceticismo mais universal e absoluto.

Ñ) *Gioberti.* No homem, a razão *objetiva* [296] deve ser distinguida da razão subjetiva *.* A primeira é o próprio Deus, isto é, o Ser Ideal-Real, que constitui o inteligível absoluto. A segunda é o poder ou faculdade intelectual, através da qual percebemos o inteligível absoluto. Essa razão subjetiva percebe primeiramente o Ideal-Real por meio de uma *intuição espontânea* e direta, por meio da qual sabe que *o Ser cria existências.* Essa intuição espontânea e direta é seguida por uma intuição reflexiva, pela qual sabe distintamente o que percebeu confusamente na primeira intuição. Assim, a intuição reflexiva constitui o desenvolvimento gradual, sucessivo e científico da razão humana, que percebe objetos finitos ou existências determinadas em Deus como o absolutamente *inteligível .*

A razão *objetiva* deve ser chamada de imutável, infinita e absoluta, visto que se identifica com o Ideal-Real, isto é, com o próprio Deus, a quem o nome *razão* é apropriado devido à sua inteligibilidade imediata. A razão subjetiva, por outro lado, é mutável, finita e contingente, assim como a alma humana, com a qual se identifica, na opinião de Gioberti. Essa razão subjetiva, na medida em que possui intuição direta, espontânea e imediata, pode ser chamada de *entendimento;* na medida em que postula ou exerce intuição reflexiva, retém o nome de *razão.*

Observa-se na teoria de Gioberti: 1º que ela contém tendências panteístas por parte do que ele chama de Ideal-Real, ou Inteligível absoluto, dada a maneira como ele expõe e aplica esse ponto em suas obras; 2º que ela guarda certa analogia com a teoria de Cousin, por parte da dupla intuição que ela admite na razão humana; 3º que o fundo vem a ser uma aplicação e modificação da teoria de Malebranche, com a qual ela tem muitos pontos de contato.

O) *Rosmini.*

a) A atividade ou poder intelectual no homem é fertilizado desde sua origem pela ideia do ser possível ou ideal, que é inata na alma humana.

b) Esta ideia do ser possível constitui a razão *objetiva* do homem, que, em certo sentido, pode também ser chamada [297] *impessoal,* seja porque é o princípio do seu desenvolvimento e como objeto percebido espontaneamente pela razão, seja também porque serve de *luz objetiva,* ou ilumina objetos particulares, considerando que todo ato intelectual relativo a estes supõe como condição necessária e como lei universal a ideia ou noção do ser possível.

c) O conhecimento intelectual da realidade dos corpos, dos seres particulares e da própria alma como consciente verifica-se na medida em que o entendimento aplica e *concretiza* em objetos particulares ou singulares o ideal geral do ser possível. A função intelectual por

meio da qual isso se realiza constitui *a razão,* distinta do *entendimento,* ao qual, como tal, pertence a percepção do ser na forma de *idealidade,* ou como puramente possível.
d) Daí se infere que a função intelectual que pertence à razão, distintamente do entendimento, é posterior àquela que corresponde a este último, que não é outra senão a simples intuição do ser ideal ou possível.
e) Embora com relação à entidade o primeiro ato de inteligência seja a simples intuição ou percepção, com relação aos outros objetos o julgamento precede a percepção.
A teoria de Rosmini difere da de Santo Tomás: 1º porque coloca como primeiro objeto da inteligência humana o ser *possível* e não o ser mais universal, isto é, porque dispensa as determinações de *existente* ou *possível* ; 2º porque admite esta ideia do ser como inata; 3º porque afirma que a existência e a realidade objetiva dos seres são conhecidas pelo homem em virtude da aplicação da ideia inata do ser; 4º porque supõe que o primeiro ato da inteligência em relação aos seres ou objetos externos ao ser é o juízo e não a simples percepção. Além dos pontos indicados, pode-se dizer que a teoria de Rosmini coincide fundamentalmente com a de Santo Tomás, sendo notáveis, entre vários outros, os seguintes pontos de contato ou semelhança:
1º A noção de entidade ou ser é a primeira manifestação [298] da atividade intelectual e a base geral e o princípio do seu desenvolvimento cognitivo.
2. Esta noção objetiva constitui uma lei necessária da faculdade intelectual, lei à qual ela está sujeita em todas as suas manifestações, a ponto de nada perceber, nem poder perceber ou conhecer, exceto sob a noção ou ideia de ser. Desse ponto de vista, pode-se dizer que a ideia mais universal de ser constitui a razão leve e *objetiva* no homem.
3º Todas as ideias intelectuais são como determinações, aplicações e derivações da ideia do ser, sem as quais não podemos formar noções relativas a seres particulares.
4. A percepção dos seres pertence ao entendimento como tal, isto é, como manifestação da faculdade intelectual, distinta daquela que lhe corresponde considerada como *razão.* As funções ou atos próprios dessa faculdade pressupõem, como base, princípio e ponto de partida, as funções do entendimento como *entendimento.*

Artigo II
Compreensão por comparação com os sentidos, ou superioridade da compreensão sobre a sensibilidade

O problema da distinção e diferença entre o intelecto e as faculdades sensoriais é, sem dúvida, um dos mais transcendentais de toda a filosofia. O sensualismo, o materialismo, a imortalidade da alma, a vida futura, a liberdade humana e, consequentemente, todos os problemas fundamentais da moral e da religião estão mais ou menos imediata e diretamente relacionados a esse problema psicológico.
O que dissemos no artigo anterior, e especialmente a doutrina exposta no primeiro parágrafo, é mais do que suficiente para reconhecer a superioridade e a distância quase infinita que existe entre o entendimento e os sentidos, tanto externos como internos, e que

entre a sensibilidade e a inteligência existe uma distinção absoluta, primitiva e essencial. [299] Contudo, a importância capital deste problema exige um maior desenvolvimento, para o que estabeleceremos a tese seguinte, que resume a solução própria da filosofia cristã.

Tese:
A compreensão e a sensibilidade humanas concordam ou se assemelham em alguns aspectos; mas são faculdades ou poderes absolutamente diferentes e essencialmente distintos.

Para a compreensão da primeira parte da tese, é útil ter em mente que na *ordem cognitiva,* se é permitido falar assim, há certos termos que são indiferentemente aplicáveis aos sentidos e ao entendimento, como *perceber e conhecer;* pois assim como dizemos que a alma *percebe* ou *conhece* estes ou aqueles objetos através do entendimento, também podemos dizer que *ela percebe* ou *conhece* os corpos, ou seus acidentes e modificações, através dos sentidos. Ao contrário, há outros nomes pertencentes a esta ordem cognitiva que são peculiares e próprios tanto à ordem sensível quanto à ordem intelectual: *ver, ouvir, sentir, imaginar,* etc., significam funções cognitivas que pertencem exclusivamente às faculdades sensíveis; *julgar, raciocinar, refletir, pensar,* etc., expressam funções cognitivas próprias da ordem intelectual.

Diante disso, é fácil reconhecer que existe uma certa analogia entre o entendimento e os sentidos, e uma espécie de semelhança e afinidade sob alguns pontos de vista. Por exemplo:

a) O entendimento e a sensibilidade concordam que são faculdades ou forças dadas à alma, para por meio delas conhecer objetos certos e determinados.

b) Como consequência disso, eles também concordam sobre as funções comuns ou gerais que chamamos de *perceber e conhecer,* embora as percepções e os conhecimentos pertencentes ao entendimento sejam muito diferentes das percepções sensíveis.

c) Tanto no entendimento como na sensibilidade, [300] a potência de agir vem antes da ação propriamente dita, e elas existem originalmente na alma como faculdades, *ou in actu primo,* como diziam os escolásticos, antes de funcionarem ou serem reduzidas ao segundo ato. E isso ocorre não apenas quando são originalmente consideradas ou antes do seu primeiro ato, mas também depois, pois nem sempre compreendemos, nem sempre vemos ou imaginamos.

d) O entendimento e os sentidos também concordam que não podem perceber ou conhecer seus objetos, exceto na condição de que estes estejam unidos de uma forma ou de outra à respectiva faculdade cognitiva.

Vamos agora demonstrar a segunda e principal parte da tese.

1. A distinção e as diferenças entre as faculdades são fundadas e reconhecidas pela distinção e diferenças de seus atos e objetos próprios. Uma vez que o ato procede da

potência ou faculdade operante como sua causa imediata, é claro que a natureza da primeira deve estar relacionada à natureza da segunda, a menos que queiramos dizer que não há relação ou proporção necessária entre o efeito e sua causa própria e imediata. Acrescente-se a isso: 1. Não temos outros meios racionais para distinguir e classificar as faculdades operantes do homem, exceto seus atos e objetos. Assim, quando afirmamos que a imaginação, por exemplo, é uma faculdade verdadeiramente distinta da vontade, afirmamos isso porque os atos e o objeto próprio da primeira são distintos dos atos e objeto da segunda. 2. A operação ou exercício efetivo de uma faculdade nada mais é, na realidade, do que a própria faculdade posta em ação, ou, como bem disseram os escolásticos, a *atualidade* da potência; como se disséssemos, um desenvolvimento ou movimento presente, uma difusão da potência. Assim, o ato e o objeto de compreensão são essencialmente distintos e diferentes daqueles que correspondem aos sentidos: são, portanto, faculdades completa e essencialmente diferentes.

Prova. a mente. Da parte do ato: 1º As funções ou operações dos sentidos dependem de órgãos específicos,[301] sem os quais não podem ser realizadas: as do entendimento puro não são exercidas por nenhum órgão específico, e, além disso, são independentes, em si mesmas, não apenas de um órgão particular, mas de todo o corpo, pois a alma separada do corpo exerce essas funções, sem as quais não se pode conceber a imortalidade da alma nem sua vida intelectual após a morte do homem.

2º A experiência e a razão demonstram que a sensação pressupõe necessariamente a impressão orgânica por parte do objeto: o entendimento trabalha com relação a objetos que não produzem nenhuma impressão orgânica, como os seres espirituais ou imateriais. 3. Os sentidos não percebem seus próprios atos, nem podem refletir sobre esses atos e seus princípios e condições subjetivos: o entendimento não apenas percebe seus próprios atos por meio da reflexão, mas também seus princípios e condições subjetivos, como faculdades, ideias, abstração, universalidade, etc. Além disso, o ato reflexo é, na realidade, uma intuição imediata do *ato direto,* que, além de excluir toda impressão orgânica e todos os órgãos, separa o entendimento da sensibilidade por uma distância quase infinita. Há, portanto, diferenças absolutas, primitivas e essenciais entre os atos próprios da sensibilidade e os atos próprios do entendimento, isto é, entre sensação e intelecção.

Da parte do objeto. 1. O objeto dos sentidos, tanto externos quanto internos, está circunscrito e limitado à ordem material, sem jamais poder perceber objetos imateriais ou espirituais. O objeto do entendimento estende-se, ao contrário, a todos os tipos de seres, sejam materiais ou espirituais, extensos ou inextensos, finitos ou infinitos.

2º O conhecimento sensível nunca se estende à própria essência das coisas, e não pode ir além de certos acidentes, ou das qualidades e modificações externas dos corpos: o entendimento, mesmo nos mesmos corpos que são objeto dos sentidos, percebe e conhece muitas coisas que estes não alcançam, e às vezes conhece a essência do seu objeto. [302]

3. Todo objeto da sensibilidade está constantemente sujeito à condição de singularidade; o objeto do entendimento, ao contrário, assume a forma de universalidade, e isso em diferentes graus e modos, até a ideia ou noção mais universal do ser. É, portanto, inquestionável que as condições de objetividade inerentes à sensibilidade e ao entendimento estabelecem e demonstram, até o ponto de evidência, uma distinção essencial, absoluta e primitiva entre essas duas faculdades.
Corolários.
1. O que constitui o caráter distintivo e a diferença fundamental que separa absolutamente as faculdades sensíveis das de ordem intelectual é a dependência e a sujeição das primeiras a órgãos corporais específicos, sem cuja cooperação efetiva não podem funcionar. É, sem dúvida, por isso que Santo Tomás, para indicar a diferença fundamental entre as faculdades sensíveis e as faculdades puramente intelectuais, que são o intelecto e a vontade, diz que estas últimas *são non utuntur organo corporeo,* mas as sensíveis o são. Desse ponto de vista, a diferença entre as faculdades sensíveis e intelectuais pode ser resumida dizendo que as primeiras são *orgânicas* e as últimas *, inorgânicas.*
2. A sensação pode ser chamada *corpórea* e *material,* não na medida em que seja a percepção sensível de algo, nem na medida em que seja concebida como uma operação vital procedente da alma, mas na medida em que inclui e pressupõe uma impressão orgânica, ou melhor, na medida em que a sensação, quando devidamente tomada, não se realiza sem algum movimento e influência reais do órgão. Os escolásticos devem ter falado nesse sentido quando afirmaram que as faculdades e funções sensíveis são *materiais.* [303]

Artigo III
Objeto do entendimento

Como a natureza e as condições deste trabalho não nos permitem expandir ou explicar em detalhes o que acabamos de indicar sobre o objeto de compreensão, resumiremos e condensaremos em poucas palavras nossa teoria sobre o assunto.
1º O objeto geral, e como diziam os Escolásticos, *o objeto extensivo* do nosso entendimento é o ente, seja porque tudo o que o entendimento humano conhece ele conhece sob a razão do ser, seja principalmente porque de uma forma ou de outra ele pode conhecer tudo o que é um ente.
2. O objeto direto, conatural e proporcional do entendimento humano durante a vida presente são as coisas sensíveis ou materiais, sob a forma de universalidade. De fato, a experiência e a observação psicológica demonstram que o exercício da sensibilidade precede, excita e acompanha o exercício da inteligência. Segue-se que as coisas sensíveis e materiais são natural e necessariamente as primeiras a se apresentarem ao entendimento, e aquelas que o fornecem de matéria e objeto para o desenvolvimento de sua atividade própria. Tampouco o que foi dito sobre a prioridade da ideia de ser contradiz isso: a noção de ser é a primeira percebida pelo entendimento, mas ele a percebe *em*

objetos sensíveis e em relação a eles, embora possa posteriormente, por meio de abstrações e comparações com outros objetos, considerá-la em si mesma e em toda a sua pureza. Assim, no estado de união da alma com o corpo, as coisas sensíveis e materiais constituem o objeto conatural e próprio do entendimento, uma vez que suas primeiras funções e as primeiras manifestações de sua atividade se referem necessariamente aos objetos percebidos e representados pelos sentidos e principalmente pela imaginação. [304]

3. A razão, por outro lado, sustenta essa doutrina, baseada na experiência e na observação psicológica. O objeto próprio, conatural e, por assim dizer, *específico* de uma inteligência deve estar em relação com a natureza desta, para que haja proporção e relação harmoniosa entre objeto e sujeito. Ora, Deus, cuja inteligência não só é separada de todo corpo, mas é infinita na ordem inteligente, também tem como objeto próprio e específico uma coisa separada de todo corpo e, ao mesmo tempo, infinita na *ordem inteligível,* que é sua própria essência. À inteligência dos anjos, separada de fato de todo corpo, mas finita como faculdade inteligente, correspondem, como seu objeto primário e específico, substâncias espirituais separadas do corpo, mas finitas na ordem inteligível. Finalmente, a inteligência que existe verdadeiramente unida a um corpo, mas que ao mesmo tempo não pode apenas existir separadamente do corpo, mas quando unida funciona sem dependência de qualquer órgão corpóreo específico, tem como objeto primário, conatural e específico a natureza sensível e material, mas de um ponto de vista insensível e imaterial, isto é, na forma de universalidade. Porque o entendimento humano é uma faculdade que não funciona através de um órgão material como os sentidos, e porque pertence a uma substância imaterial, como a alma racional, exige que seu objeto específico e conatural sejam coisas corpóreas ou sensíveis. Portanto, Santo Tomás diz com concisão gráfica: *anima humana corpori unita, aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum.*

4º Assim como a união íntima e substancial da alma com o corpo determina em nosso entendimento aquela espécie de olhar e conversão permanente para as coisas materiais, assim também ela pode ser considerada como a razão suficiente e *a priori* daquele fenômeno psicológico tão notável que observamos na imaginação, cujas representações materiais e [305] sensíveis acompanham sempre o entendimento em suas próprias funções e atos.

5. Um dos corolários mais importantes que decorrem da doutrina aqui exposta é que a imaterialidade é a raiz, a razão suficiente e, por assim dizer, a medida não apenas da *inteligência* ou do poder cognitivo de um ser, mas também da *inteligibilidade* dos objetos. Quanto mais uma substância se eleva acima do mundo dos corpos e quanto mais se separa das condições e atributos da matéria, maior é a força inteligente que possui. Por essa razão, Deus, que não apenas exclui todos os que se relacionam com a matéria, mas, em virtude do ato mais puro, exclui toda a potencialidade inerente a todos os seres materiais, possui inteligência no mais alto grau. Os anjos, como substâncias independentes e separadas de todos os corpos, mas sujeitas à potencialidade e a uma multiplicidade de atos e poderes, possuem inteligência e uma inteligibilidade limitada.

Finalmente, a alma racional, substância imaterial em si mesma, mas unida ao corpo, do qual depende tanto para constituir a natureza humana quanto para exercer certas funções, possui o nível mais baixo na escala das inteligências.
Que a imaterialidade é também a razão suficiente e a medida da *inteligibilidade* será facilmente reconhecida se tivermos em mente que, na proporção em que os objetos são mais livres e elevados acima da matéria e de suas condições, eles são mais inteligíveis em si mesmos, como se observa em relação a Deus, as razões ou ideias do ser, causa, efeito, substância, verdade e outros objetos análogos, independentes em si mesmos da matéria. [306]

Artigo IV
O entendimento do agente e o entendimento possível

Falar do agente e do intelecto *possível* aos filósofos de nosso tempo é provocar um sorriso de desdém neles, acostumados como estão a ver nesses nomes nada além de sutilezas e invenções gratuitas dos escolásticos. No entanto, aqueles que o fazem devem ter em mente: 1. Que a teoria do agente e do intelecto possível pertence a Aristóteles e não aos escolásticos, que, ao adotá-la, a completaram e desenvolveram, colocando-a em relação e harmonia com os ensinamentos da filosofia cristã; 2. Que a substância dessa teoria e o que nela é essencial e verdadeiramente importante devem ser verdadeiramente aceitos por todo filósofo que não seja partidário de ideias inatas ou do puro sensualismo.
Uma exposição completa desta teoria requer uma pesquisa extensa e extensa. Por uma questão de brevidade, somos obrigados a condensá-la nas seguintes reflexões relativamente concisas:

I. Teoria do entendimento do agente.

1. A experiência e a observação interna demonstram claramente que nosso espírito percebe e conhece sob a forma da universalidade e, consequentemente, sob condições necessárias, científicas e intelectuais, os mesmos objetos que antes percebia pelos sentidos sob a forma da singularidade e, consequentemente, sob condições sensíveis, transitórias e contingentes. Primeiro, percebo com os sentidos e represento em minha imaginação *este* homem com *esta* cor, com *esta* figura, com *esta* extensão, etc. Depois, dispenso *este* homem, *esta* cor, *esta* extensão, etc., e formo concepções, juízos e raciocínios universais sobre o homem, a cor e a extensão. [307]
2º Então, no espírito humano, operou-se uma verdadeira transformação objetiva, pela qual o objeto que antes era *inteligível apenas em potência* tornou-se *inteligível em atualidade,* isto é, apresenta-se e une-se ao entendimento, como uma faculdade de conhecimento, despojada das condições de contingência e de singularidade, e revestida daquelas de

necessidade e de universalidade, em razão das quais o objeto adquire *a inteligibilidade* atual , isto é, a capacidade e a aptidão completas para ser conhecido pela inteligência como uma faculdade superior aos sentidos.

3º Então, se todo efeito real supõe e exige uma causa real proporcional à sua natureza, é necessário admitir no espírito humano uma causa, um agente, uma força, uma atividade, ou como se queira chamar, capaz de efetuar essa transformação objetiva e de apresentar ao entendimento, isto é, de representar como universal, o que os sentidos e a imaginação percebem e representam como singular.

4º Esse agente, então, essa força intelectual, essa atividade que realiza essa transformação e elevação objetiva, é o que chamamos de *entendimento ativo,* e o que constitui a ideia principal e a base dessa teoria adotada pelos Escolásticos. O intelecto agente tomado neste sentido só pode ser logicamente rejeitado pelos defensores do sensualismo puro e das ideias inatas. Pois a verdade é que, em toda boa filosofia, os universais constituem o objeto próprio do nosso entendimento. A verdade científica, a verdade propriamente dita, só ocorre em noções e ideias universais, que estão além do alcance dos sentidos. Se agora levarmos em conta outro fato, não menos incontestável, a saber, que os objetos, tal como existem em si mesmos e nos sentidos, são sempre acompanhados de singularidade e, consequentemente, de contingência e mutabilidade, verá claramente que é absolutamente necessário admitir a existência de alguma força ou agente superior à sensibilidade, uma força que, agindo sobre as representações sensíveis de objetos singulares, determina sua transição e elevação [308] da ordem sensível para a ordem inteligível, da ordem não científica para a ordem científica, da ordem contingente para a ordem necessária, da ordem singular para a ordem universal.

5. Das reflexões precedentes decorre: 1. Que a faculdade intelectual, isto é, a inteligência humana, na medida em que possui a virtude ou o poder de transformar as representações sensíveis e de elevá-las da representação *singular* do objeto à *representação universal,* pode e deve ser corretamente chamada *de entendimento ativo* ; 2. Que a mesma inteligência, na medida em que, por meio de simples percepções, juízos, raciocínios, reflexões, comparações, análises, etc., conhece aqueles objetos que lhe são apresentados sob a forma de universalidade, condição necessária para a posse da verdade e para a constituição da ciência, pode ser chamada *de entendimento possível* ; 3. Que, tomando o entendimento ativo e possível no sentido indicado, com abstração das questões relativas à distinção entre os dois, ao modo de ação do entendimento ativo sobre as representações imaginárias, à existência e natureza das espécies inteligíveis, com outras questões análogas e secundárias, sua necessidade e existência, e consequentemente o fundamento e a essência desta teoria, devem ser reconhecidos por toda a filosofia. Cristão que não admite ideias inatas.

6. Se agora nos perguntarem qual é a função própria e peculiar do intelecto ativo, diremos que é *abstrair das representações sensíveis espécies ou ideias que representam os objetos como universais.* O fenômeno da intelecção ou conhecimento intelectual não pode ser realizado sem a união prévia do objeto *inteligível* com o poder inteligente. Assim, o

objeto, na medida em que é dito e é *inteligível,* na medida em que assume a forma de universalidade, visto que, enquanto se apresenta na forma de singularidade, não transcende a ordem sensível nem se eleva acima do conhecimento dos sentidos: então é necessário admitir que a intelecção ou conhecimento intelectual do objeto A é precedido, não em ordem de tempo, mas em ordem ou com prioridade de natureza, pela produção e existência de alguma forma, espécie, ideia, representação, ou [309] como você quiser chamá-la, que estabelece a união necessária entre a inteligência e o objeto A como *inteligível,* ou é apresentado na forma de universalidade. A produção ou elaboração dessas formas intelectuais, representativas do objeto como universal, constitui a função própria do entendimento ativo, considerado como distinto do possível, ou se preferir, como uma manifestação parcial e primeira do poder intelectual do homem.

Essas formas ou representações universais de objetos, elaboradas e abstraídas pelo intelecto ativo a partir das representações sensíveis existentes na imaginação, são as mesmas que os escolásticos costumavam chamar de *espécies inteligíveis,* porque representam os objetos como inteligíveis, no próprio fato de representá-los como universais; e também *ideias impressas,* para distingui-las das *ideias expressas,* que são as noções ou conceitos de objetos como já conhecidos pelo intelecto.

7. Se alguém deseja agora aprofundar-se no assunto e investigar a origem filosófica e a razão *a priori* daquela força poderosa que o intelecto ativo possui para abstrair e extrair de representações sensíveis e singulares, representações inteligíveis e universais ou ideias de objetos, a fim de colocar objetos singulares e materiais em contato e união íntima com a inteligência humana, uma força espiritual e imaterial, comunicando-lhes universalidade, imaterialidade e, consequentemente, inteligibilidade imediata, direta e atual, que eles não possuem nem por si mesmos nem em representações sensíveis, é necessário recorrer à profunda teoria de São Tomás, segundo a qual o intelecto ativo é uma derivação e uma participação do Entendimento Divino: uma semelhança da Luz incriada na qual as razões ou ideias eternas estão contidas: uma luz produzida ou impressa na alma pelo próprio Deus imediatamente (1). [310]

{(1) "Virtus derivata a superiori intellectu." *Soma. Teol.*
"Virtus quae a Supremo Intellectu participatur." *Ibidem.*
"Lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia [310] substantia separata, sed imediato a Deo." *Quaesto. Expedição. Da Verdade.*
"Quaedam participata similaro Luminis Increati, in quo continentur rationes aeternae." *Soma. Teol.*
«Semelhança quase quaedam Increate Veritatis in nobis resultatis.» *Da Verdade.*
Estas e outras passagens semelhantes revelam que o poder, a elevação e a nobreza que admiramos na inteligência humana estão muito em harmonia com a concepção da sua natureza e origem apresentada na doutrina de São Tomás. —A importância e as aplicações desta profunda e vasta teoria são expostas no Livro V de nossos *Estudos sobre a Filosofia de São Tomás,* especialmente nos Capítulos 5, 6, 7, 8, 9 e 12.}

Nisto reside a origem e a razão *a priori* mais do que suficiente para esse maravilhoso poder que nossa inteligência possui de transformar as representações singulares da sensibilidade em representações universais. A partir do momento em que vemos no intelecto ativo uma participação da inteligência divina, uma impressão das ideias divinas e da Verdade Incriada: uma luz imediatamente produzida por Deus; um reflexo ou lampejo imediato da Inteligência suprema, não podemos mais encontrar qualquer dificuldade em

conceder à nossa alma a força e o poder necessários para formar e abstrair ideias ou representações intelectuais a partir dos materiais fornecidos pela sensibilidade: a partir desse momento, nada pode nos impedir de reconhecer no intelecto ativo uma atividade capaz de transformar e converter representações sensíveis em representações inteligíveis. Um lampejo admirável e imediato da Inteligência divina, ao mesmo tempo uma participação e derivação da causalidade e da atividade suprema, o intelecto ativo carrega em si o germe das ideias divinas, razões eternas, necessárias e imutáveis para as coisas como essências inteligíveis. Por que deveríamos nos maravilhar, então, com seu poder prodigioso e mais eficaz na *formação de ideias* ou espécies inteligíveis, representações tão universais quanto intelectuais de objetos? De nossa parte, acreditamos que está mais em harmonia com [311] as elevadas concepções da filosofia cristã admitir que essa *derivação* da Inteligência divina, do que essa *semelhança com a Verdade incriada,* em razão e por causa da nobreza de sua origem e da elevação de sua própria natureza, é dotada de uma energia superior àquela que pode ser encontrada em todos os seres materiais e sensíveis, uma poderosa força assimilativa capaz de fazer os objetos passarem da ordem material e singular para a ordem imaterial e universal. Por essa razão, sem dúvida, São Tomás também a chama de "uma virtude ou força imaterial e ativa, capaz de assimilar outras coisas, tornando-as imateriais": *quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet, immaterialia.*

II. O entendimento possível.

Uma vez conhecida a teoria do entendimento ativo, não é difícil reconhecer a natureza e as propriedades do entendimento possível, para o que bastará ter em mente as seguintes observações:

1. Para aqueles que não admitem a existência de ideias inatas, é indubitavelmente verdade que o entendimento humano, considerado em si mesmo e originalmente, não exerce suas funções, ou, o que é o mesmo, está *em potência* para o exercício e desenvolvimento atual de sua atividade; e que, por outro lado, falta-lhe em si objetos atualmente inteligíveis, isto é, ideias e representações que o ponham em contato e união com seu objeto próprio, que é o universal. Por esta razão e neste sentido, Santo Tomás chama o entendimento do homem de *pura potentia in ordine intelligibili.* E, de fato, sem contradizer abertamente o testemunho da consciência, não se pode duvidar que nossa inteligência esteja inicialmente privada de toda função atual e como que adormecida, necessitando de um certo grau de desenvolvimento por parte dos órgãos do corpo, não menos do que do exercício e excitação das faculdades sensíveis para ser posta em ação e [312] exercer suas funções próprias de perceber, julgar, refletir, comparar, raciocinar, etc. Nem se pode duvidar que esses atos e funções intelectuais não podem ser exercidos senão na condição de que os objetos aos quais se referem e sobre os quais incidem sejam unidos e apresentados à inteligência em condições de inteligibilidade, isto é, sob a forma

de universalidade, que pertence, como acabamos de ver, ao entendimento ativo pela abstração e produção de *ideias impressas,* ou espécies *inteligíveis .*

2º Então, ao entendimento *possível* , como manifestação parcial da inteligência humana, pertencem: 1º *receber as representações ou ideias universais dos objetos* abstraídas pelo entendimento ativo das representações sensíveis; 2º *conhecer intelectualmente,* isto é, percebendo, comparando, julgando, raciocinando, analisando, etc., esses objetos; 3º *formar ideias* ou noções que representem o objeto como conhecido, que também são chamadas conceitos, notícias, palavra interior, *verbum mentis, razões objetivas,* e entre os escolásticos também, expressar ideias *,* para distingui-las das *impressas* produzidas pelo entendimento ativo.

3. Do que foi dito se deduz que o entendimento possível, mesmo considerado como manifestação parcial e especial da inteligência ou da razão humana, e distinto do entendimento *ativo* , tem mais uma faculdade ou potência ativa do que passiva, pois se esta denominação lhe convém por necessitar receber dos sentidos os objetos inteligíveis por meio do entendimento ativo, também lhe corresponde com todo o rigor a de potência *ativa* , sendo, como é, princípio e causa das operações ou funções eminentemente ativas de perceber, raciocinar, julgar, etc. A denominação de *potência ativa também lhe corresponde,* na medida em que *produz* as ideias ou noções que representam os objetos como conhecidos e que constituem a ciência. Na realidade, o intelecto possível é tanto passivo quanto ativo: *passivo,* na medida em que sua atividade ou força permanece adormecida e potencial até que seja excitada e fertilizada, por assim dizer, com as espécies [313] ou ideias abstraídas e impressas nele pelo intelecto ativo; é *ativo,* na medida em que uma vez excitado e fertilizado pela ação e influência do intelecto ativo, ele percebe, julga, raciocina e realiza todos os tipos de atos relativos aos objetos, produzindo ao mesmo tempo o *verbum mentis,* que expressa e representa os objetos como conhecidos.

4º Quando Santo Tomás e outros filósofos antigos disseram que o entendimento possível é *pura potência,* não pretendiam negar que ele fosse uma verdadeira atividade ou força ativa, mas apenas significar que, considerado em si mesmo, precisamente como agente e originalmente ativo do entendimento, ele não possui nenhum objeto ou ideia atualmente inteligível, mas sim a *pura faculdade* de entender. De resto, o nome *possível* é muito exato e filosófico, e indica antes uma certa elevação e superioridade, do que imperfeição: porque, com efeito, o entendimento possível é chamado *possível,* porque *pode* receber todos os tipos de ideias e conhecer todos os tipos de objetos, sejam materiais ou espirituais, substâncias ou acidentes, naturais ou sobrenaturais, finitos ou infinitos, considerando que todos estão incluídos na razão mais universal do ser, que constitui a noção fundamental e o objeto extenso e adequado do entendimento humano (1). [314]

{(1) Note-se que o entendimento *possível* não é o mesmo que o entendimento *passivo* : 1º porque a denominação absoluta de passivo excluiria do entendimento possível a razão da verdadeira potência ativa, contrariamente ao que foi dito; 2º porque os antigos costumavam dar o nome de *entendimento passivo* à estimativa do homem, que é uma faculdade sensível, essencialmente diferente do entendimento.}

Artigo V
Frenologia

Com base na doutrina psicológica aqui apresentada, podemos formar e emitir um juízo fundamentado sobre o que hoje se denomina frenologia, bem como sobre a possibilidade e as condições dessa doutrina considerada em si mesma.

I. Frenologia moderna.

Observações preliminares.

1. Por frenologia moderna, entendo a frenologia como comumente exposta por seus adeptos e defensores hoje; que nada mais é do que um *sistema dinâmico ou fisiológico segundo o qual todas as faculdades, aptidões e inclinações estão localizadas em certas partes do cérebro, como em seus próprios órgãos especiais, de cujo desenvolvimento material depende a maior ou menor energia dessas faculdades, aptidões e inclinações.*

2. Disto, alguns frenologistas, como Gall, inferem que a existência e a energia relativa de todas as faculdades e inclinações do homem podem ser distinguidas e apreciadas por certas protuberâncias e depressões do crânio. Alguns, no entanto, são da opinião de que essa apreciação deve ser baseada não nas protuberâncias e depressões externas, mas sim nas internas, por meio da inspeção da massa cerebral e suas circunvoluções. Há aqueles que fazem as apreciações frenológicas dependerem de dados fornecidos pela fisiologia geral do corpo. As opiniões dos frenologistas modernos sobre este assunto são variadas e contraditórias, assim como o são quanto ao número e à natureza das faculdades, aptidões e propensões que [315] existem no homem, pontos sobre os quais dificilmente dois frenologistas concordarão entre si.

3. Em meio a essa variedade e oposição de opiniões e sistemas entre os frenologistas modernos, existem certas afirmações e doutrinas ensinadas mais ou menos explicitamente na maioria de suas obras, afirmações e doutrinas que constituem o fundamento comum e, por assim dizer, o caráter geral da frenologia moderna. As principais são as seguintes:

a) Todas as faculdades existentes no homem, sejam elas intelectuais, morais ou sensitivas, estão sujeitas à *localização orgânica,* isto é, residem em alguma parte específica do corpo como se fossem seu próprio órgão.

b) O local geral ou sede desses órgãos *especiais* é o cérebro, cujo desenvolvimento e circunstâncias, conforme se manifestam e se revelam nas protuberâncias e depressões externas e correlativas do crânio, servem para reconhecer e apreciar a intensidade de cada faculdade.

c) A força e o vigor das inclinações morais ou propensões afetivas, bem como a energia das paixões e a realização de seus atos, estão em relação com, ou melhor, dependem da magnitude e do desenvolvimento material do órgão correspondente, desenvolvimento que

se torna a medida e, por assim dizer, a razão suficiente para a intensidade das inclinações morais, paixões e seus atos.
d) A força da paixão e a intensidade das inclinações ou propensões morais resultantes do desenvolvimento material do respectivo órgão podem ser tais que o homem se veja forçado a praticar certos atos.
e) A vontade está sujeita à localização orgânica e reside em uma parte específica do cérebro, assim como as outras faculdades. Portanto, se seu próprio órgão estiver suficientemente desenvolvido, poderá dispor de suas próprias ações e daquelas faculdades e inclinações que não sejam muito intensas e enérgicas e, consequentemente, possuirá liberdade com relação a *algumas* operações. No entanto, se seu órgão estiver [316] deprimido ou pouco desenvolvido, sua força ou energia será insuficiente para governar, ordenar, restringir ou suspender os atos de outras faculdades e inclinações afetivas, e principalmente aquelas que atingem certo grau de intensidade e força.
Contra a frenologia, que admite e professa todas ou a maioria das afirmações precedentes, procede-se o seguinte:

Tese
A frenologia moderna deve ser rejeitada por ser contrária à moralidade e à religião, e também à razão e à experiência.

Experimente a 1ª parte.
1. A frenologia moderna é um sistema essencialmente sensualista e que, além disso, destrói ou pelo menos põe em perigo a espiritualidade e a imortalidade da alma humana: ela se opõe à moralidade e à religião, que são incompatíveis com as doutrinas sensualistas e que não podem existir ou mesmo ser concebidas sem a espiritualidade e a imortalidade da alma.
Prova. Negar a existência de uma diferença essencial, radical e primitiva entre as faculdades da ordem sensível e as puramente intelectuais, como o entendimento e a vontade, é professar o sensualismo e pôr em perigo, ou melhor, destruir, a espiritualidade e a imortalidade da alma racional, visto que não temos intuição, nem mesmo conhecimento imediato da alma em si mesma ou em sua substância, mas sim chegamos a conhecer sua natureza e atributos por meio de seus atos e faculdades. Portanto, a frenologia moderna, que não estabelece uma diversidade essencial entre estas, que as localiza a todas e as torna dependentes do respectivo órgão material, que não admite, finalmente, uma distinção essencial entre as faculdades sensíveis e as puramente intelectuais, não pode se libertar da nota da doutrina sensualista e põe em perigo a espiritualidade e a imortalidade da alma humana. E, na verdade, se todas as faculdades do homem, as mesmas dos animais, se o [317] entendimento e a vontade são faculdades localizadas, ligadas a órgãos específicos, como os sentidos, e estão sujeitas às leis necessárias da matéria e do desenvolvimento orgânico como aqueles, ser-nos-á impossível demonstrar a superioridade essencial da inteligência sobre os sentidos, a

imaterialidade e a imortalidade da alma humana, ou mesmo a sua superioridade e elevação essencial sobre a alma dos brutos (1).

{(1) A legitimidade destas deduções e a solidez desta demonstração contra a frenologia moderna são ainda confirmadas por doutrinas e declarações evidentemente sensualistas e até materialistas que são observadas a cada passo nos seus principais representantes. «L'homme, escreve Gall, ne doit pas etrê isolé des animaux, car il n'est que la continuation de la chaine animeé.» «Os frenologistas, acrescenta Broussais, recusaram-se a aceitar as qualidades superiores a certos quadrúpedes, reservando-os exclusivamente para o homem: je m'inscris formellement contre esta distinção.»}

2º A localização frenológica ou material da vontade, e o que afirmamos acima sobre a maneira como a frenologia moderna concebe e explica a liberdade, provam claramente que a liberdade humana não existe realmente para os frenólogos, ou que é uma palavra vazia de significado real e filosófico, visto que a força e a energia da vontade dependem do maior ou menor desenvolvimento de seu órgão (2). Portanto, a frenologia moderna é incompatível com a moral e a religião, que pressupõem como base natural e necessária e como condição *sine qua non* a existência da liberdade no homem.

{(2) «No sistema frenológico,» Cerise observa corretamente, «o homem é uma passividade; ele se move apenas em virtude de alguns impulsos orgânicos... Vontade humana é uma palavra vazia de significado, porque de acordo com este sistema, não deveria haver nenhum arbítrio real e livre no homem, assim como não há nenhum em um moinho de vento, em um relógio ou em um animal, cuja condição é obedecer às excitações de um organismo.»}

A segunda parte da tese é inquestionável e dispensa comprovação [318] por parte daqueles que leram as obras dos frenologistas modernos, que abundam em afirmações que contradizem abertamente as avaliações científicas da psicologia e da fisiologia e, acima de tudo, são contrárias à observação e à experiência. Para aqueles que não leram essas obras, bastará ter em mente as seguintes reflexões:

1. Sem mencionar muitos outros pontos importantes, há notável discordância e oposição entre os frenologistas modernos, mesmo no que diz respeito ao número, natureza e órgão ou localização das faculdades e propensões, apesar da importância capital da matéria na frenologia. Gall nomeia 27 faculdades e órgãos, Spurzheim 35, Broussais 37 e Vimont 42.

2. De acordo com as observações e experimentos de Cabanis, Richerand, Flourens e outros médicos e anatomistas notáveis, está bem estabelecido que danos às circunvoluções e a certas partes do cérebro podem ocorrer sem que, segundo os frenologistas, as faculdades e propensões correspondentes desapareçam. Além disso, Flourens relata e atesta ter observado em vários animais a persistência das mesmas faculdades após a remoção de partes anteriores e posteriores significativas da massa cerebral.

3º Sabe-se que o órgão que Gall indica no crânio humano para *a teosofia,* isto é, a religião e o culto a Deus, foi descoberto na cabeça do carneiro.

4. Sabe-se também que o órgão da estupidez identificado pelos frenologistas foi encontrado no crânio do cientista Laplace . No entanto, eles não conseguiram descobrir o órgão frenológico da *destrutividade no crânio do assassino Fieschi.*

Examinando o crânio de Lacenaire frenologicamente, ele possuía os órgãos da *benevolência* e *da teosofia* ou religião, enquanto carecia completamente dos órgãos do roubo ou *da ganância* (1). [319]

{(1) Lacenaire foi um ladrão famoso, autor ou cúmplice de sete assassinatos seguidos de roubo, e que professava ateísmo especulativo e [319] prático. Ele costumava dizer que "

matar sem remorso é na Terra o bem soberano que os filósofos buscam tão em vão". *Medical Review,* 1836.}

5. Mesmo que a doutrina dos frenologistas a respeito da necessária relação e dependência entre as faculdades e as circunvoluções e órgãos cerebrais fosse verdadeira, nada poderia ser afirmado com certeza quanto à existência ou intensidade dessas faculdades; sendo evidente, como se depreende de repetidas observações, que as protuberâncias e depressões externas do crânio nem sempre correspondem às internas do cérebro. Não é incomum, além disso, observar as faculdades intelectuais e morais intactas e normais em indivíduos cujo crânio apresenta uma configuração anormal, até mesmo monstruosa.

Objeções

Obj. 1ª É evidente que em muitos casos as avaliações frenológicas baseadas na inspeção do crânio, relativas às faculdades, aptidões e paixões de um indivíduo, têm-se mostrado conformes à realidade: portanto, a experiência corrobora as afirmações e a doutrina da frenologia moderna.

Resposta: Mesmo que se admita a verdade histórica dos fatos mencionados na objeção, nada pode ser logicamente inferido deles em favor das alegações exageradas da frenologia, muito menos para anular ou minar as evidências e a experiência aduzidas contra eles. Por um lado, é contra toda a razão e contra as noções mais elementares de lógica deduzir uma afirmação ou doutrina geral a partir de alguns fatos isolados. Por outro lado, é provável que, na maioria desses fatos, a única inspeção do crânio, ou os dados puramente frenológicos, não tenham sido levados em consideração nos julgamentos e avaliações, mas em combinação com dados relativos à fisionomia e à fisiologia. [320] Em terceiro lugar, seria necessário comparar os casos em que as avaliações frenológicas se mostraram precisas com aqueles em que se mostraram falaciosas.

Por fim, os fatos, dados e experimentos mencionados nos testes demonstram, sem sombra de dúvida, que, mesmo desconsiderando as reflexões precedentes, a frenologia moderna não tem qualquer direito às pretensões científicas que se arroga, uma vez que, considerada puramente no terreno experimental, e, além de sua incompatibilidade com a religião e a moral, jamais poderá ultrapassar os limites da probabilidade e da conjectura, como veremos mais adiante.

Obj. 2ª A experiência mostra que quando o cérebro do homem é danificado ou destruído, as funções da inteligência desaparecem ou são perturbadas: portanto, os frenologistas modernos supõem corretamente que essas faculdades estão ligadas, localizadas e sujeitas a órgãos corporais específicos e especiais, assim como as faculdades sensoriais.

Resposta: Negando a consequência, que é tão legítima quanto a seguinte: "Sem sangue, o homem não pode funcionar com entendimento e vontade: portanto, entendimento e vontade dependem do sangue e funcionam por meio dele."

A lesão do cérebro determina, ou melhor, *causa* a perturbação das funções intelectuais e voluntárias, não porque essas funções sejam realizadas por meio de órgãos materiais como as sensações, nem porque essas faculdades residam no cérebro como em seu próprio órgão, mas porque no cérebro residem os órgãos próprios das faculdades

sensíveis, e principalmente da imaginação, cuja perturbação das funções acarreta *ex consequenti* a perturbação das funções puramente intelectuais; porque estas, no presente estado de união da alma com o corpo, não podem funcionar atualmente, exceto na condição de que os sentidos, e em particular a imaginação, funcionem *previamente e simultaneamente: previamente* excitando a atividade intelectual [321] e fornecendo-lhe matéria para a abstração de ideias ou espécies que devem representar os objetos como universais, para que possam ser conhecidos pela inteligência; *simultaneamente,* porque a observação psicológica mostra que, no presente estado de união, sempre que o entendimento funciona, a imaginação funciona ao mesmo tempo, formando e apresentando imagens em relação ao objeto inteligível, mesmo que este seja universal e espiritual.
Em termos de escola, pode-se responder distinguindo: Compreensão e dependerá do cérebro e dos órgãos materiais *mediate et indirecte,* conc. *inmediate et directe,* neg.

II. Possibilidade e condições da verdadeira frenologia.

As reflexões contidas no parágrafo anterior e a doutrina exposta nos capítulos precedentes a respeito das relações existentes entre as faculdades sensitivas e puramente intelectuais, e a respeito da dependência das primeiras de certos órgãos ou partes do corpo, revelam que no fundo da frenologia moderna há alguma verdade, e que, consequentemente, é possível em princípio uma frenologia, isto é, *o estudo e o conhecimento das faculdades e inclinações do homem por meio da organização do corpo.*
Para que esta frenologia seja verdadeiramente um estudo e conhecimento racional, ela deve começar rejeitando aquelas afirmações da frenologia moderna que, como vimos no parágrafo anterior, estão em contradição com a religião, a moral e a experiência, sujeitando-se então às seguintes condições, que devem ser consideradas como as bases gerais de toda a frenologia racional e cristã.
1. É necessário estabelecer uma distinção absoluta, essencial e primitiva entre as faculdades da ordem sensível, por um lado [322], sejam cognitivas, como os sentidos externos e internos, ou efetivas, como as paixões; e, por outro lado, as faculdades da ordem intelectual, que podem ser reduzidas ao entendimento e ao livre-arbítrio. As primeiras funcionam por meio de órgãos determinados e residem em partes determinadas do corpo: assim, podem ser chamadas de *faculdades orgânicas,* pelo menos na medida em que residem e funcionam em partes e órgãos determinados do corpo; as faculdades puramente intelectuais não residem em nenhuma parte determinada do corpo, nem funcionam por meio de órgãos, e devem, consequentemente, ser chamadas de *inorgânicas* ou puramente espirituais.
2. As faculdades e inclinações designadas pelos frenologistas modernos devem ser reduzidas a um número menor. Suas classificações, além de confusas, são pouco racionais ou filosóficas, e multiplicam indefinidamente o número de faculdades, pois

consideram como tais aquelas que são funções e manifestações variadas da mesma faculdade. A classificação frenológica das faculdades e inclinações humanas deve estar relacionada à natureza e à diversidade dos atos e objetos, que constituem o elemento principal para descobrir e determinar a natureza e a diversidade das potências.
3. Mesmo com relação às faculdades sensoriais ou orgânicas que estão sujeitas, por assim dizer, à observação frenológica direta, não se deve formar um julgamento sobre a intensidade ou energia de uma faculdade ou inclinação a partir da inspeção isolada da parte do corpo em que reside, ou do desenvolvimento externo do órgão, mas é necessário levar em conta as indicações orgânicas correspondentes a outras faculdades ou propensões, que podem, em parte, neutralizar a indicação de outro órgão. Também é necessário levar em consideração as indicações fisionômicas, e talvez ainda mais, as condições de temperamento ou constituição, que podem modificar profundamente as indicações frenológicas com base na magnitude ou desenvolvimento de um ou mais órgãos. [323]
4. Disto se segue que o julgamento frenológico é essencialmente complexo e necessariamente incerto. *Complexo* porque requer a concordância e a avaliação e combinação adequadas de dados cranioscópicos ou organológicos, dados fisionómicos e dados fisiológicos, ou dados relativos à compleição e organização geral. *Incerto* porque, além da dificuldade de combinar e avaliar adequadamente todos esses dados, é possível: 1. que o desenvolvimento e a disposição internos da massa encefálica não correspondam exatamente ao desenvolvimento e à disposição externos do crânio; 2. que a intensidade e a energia correspondentes às faculdades ou inclinações consideradas frenologicamente tenham sido modificadas, diminuídas ou aumentadas em virtude de certas circunstâncias de clima, sociedade, educação, etc., e sobretudo em virtude da força de vontade e da repetição de atos contrários.
5. A observação frenológica, tomada no sentido complexo indicado, pode ser estendida e aplicada às faculdades puramente intelectuais, não porque estas sejam *orgânicas* ou funcionem por meio de órgãos ou partes específicas do corpo, mas porque dependem e estão relacionadas em seu exercício e desenvolvimento às faculdades e propensões da ordem sensível; do que necessariamente se segue que as condições especiais destas e de seus próprios órgãos influenciam indiretamente ou *ex consequenti* as faculdades e propensões da ordem intelectual. É aqui que se deve buscar a razão suficiente para a diversidade de aptidões observadas nos homens em relação às ciências e às artes.
6. Todo juízo frenológico, isto é, baseado em dados fornecidos pela frenologia, deve obedecer às duas condições seguintes: 1. Que não ultrapasse os limites da conjectura e da probabilidade, sem jamais pretender certeza absoluta, e muito menos certeza científica, pelo menos no estado atual desse tipo de conhecimento; 2. Que se limite às próprias faculdades e inclinações, sem passar à ordem dos fatos; porque, qualquer que seja a intensidade e a energia das faculdades e paixões, seus atos estão sempre sujeitos à regra da vontade e da razão, as quais, seja com sua [324] força nativa, seja com aquela que podem receber da graça, da oração, de hábitos contrários, etc., podem modificar e

dominar profundamente as manifestações e os atos das outras faculdades e inclinações, com raríssimas exceções relativas a algum caso concreto e circunstancial.
Sob as bases e condições expostas, não há inconveniente em admitir a possibilidade, existência e utilidade da frenologia, se não como uma ciência verdadeira, como uma extensão racional e aperfeiçoamento da mesma. Desse ponto de vista, a frenologia poderia ser definida: *O conhecimento provável e conjectural das faculdades e propensões do homem, baseado no exame da constituição especial do indivíduo, combinado com a observação das indicações fisionômicas e cranioscópicas da mesma* (1).
{(1) Sobre este assunto, podem-se ler os capítulos 14, 15 e 16 do livro I dos já citados *Estudos sobre a Filosofia de São Tomás.* }

Escolium

Embora as paixões, e em geral as faculdades afetivas da sensibilidade, sendo faculdades orgânicas, residam e funcionem em partes específicas do corpo, que são, por assim dizer, seus órgãos próprios, não é fácil determinar o que constitui o órgão *especial* de cada faculdade afetiva e de cada paixão, nem mesmo as partes em que residem, como demonstra a própria diversidade de opiniões sobre o assunto. Alguns fisiologistas e frenologistas apontam o coração como o órgão e sede dessas faculdades e paixões; outros, o fígado e os pulmões; alguns apontam a medula espinhal e o cerebelo; alguns os distribuem entre várias dessas vísceras. Santo Tomás parece inclinado a crer que o coração é o órgão e sede própria das paixões

Cap. 5: Livro Dois. Psicologia Seção Dois: Psicologia Racional

Como não nos é dada intuição, nem mesmo conhecimento direto da substância de nossa alma, somos forçados a investigar sua essência, atributos e propriedades por meio de seus atos e faculdades. Segue-se disso que a psicologia racional nada mais é do que um desenvolvimento científico da psicologia empírica e um corolário geral desta última; pois nela, nada mais é feito do que descobrir e determinar a natureza e os atributos da alma humana em virtude dos fenômenos e fatos científicos fornecidos pela psicologia empírica. Para chegar a esse resultado, trataremos de: 1. a natureza e os atributos da alma racional; 2. o modo e as condições de sua união com o corpo; 3. sua origem; 4. o que lhe corresponde em razão de seu duplo estado de união e separação do corpo.

Capítulo Um
Natureza e Atributos da Alma Humana

Para prosseguir *ab ovo,* como diz o ditado, na investigação da natureza e dos atributos da alma humana, seria necessário começar por expor a constituição e a origem dos corpos, e principalmente dos corpos vivos, a noção e as várias manifestações da vida, bem como a distinção essencial entre substâncias vivas e seres ou corpos não vivos [326]. Mas, uma vez que o exame e a solução destes problemas não pertencem aqui, mas sim à Cosmologia, limitar-nos-emos aqui a expor a natureza e os atributos da alma humana tal como se manifestam nas suas funções e atos próprios, em relação e harmonia com certas ideias cosmológicas, cuja razão suficiente ou fundamentos filosóficos serão encontrados na Cosmologia.

Artigo I
Simplicidade e espiritualidade da alma racional

Observações preliminares.

1. Sob o nome de *alma racional ou humana* , todos os homens entendem aquela realidade ou natureza que existe em nós como o princípio de sentir, imaginar, compreender, julgar, raciocinar, amar, odiar e, em geral, de livremente realizar ou não certos atos ou movimentos. A permanência e a identidade dessa natureza ou princípio em meio à variedade, ao aparecimento e ao desaparecimento sucessivo desses atos demonstram com toda a evidência e estabelecem na consciência de todos os homens, por mais rudimentares e ignorantes que sejam, a convicção de que essa natureza, princípio, ou como quer que se chame, é uma *coisa substancial,* e não um acidente ou simples modificação.

2. A linguagem e o senso comum, em concordância também com a experiência e a razão, revelam-nos ainda os dois fatos seguintes: 1. Que este princípio dos atos indicados, embora seja uma coisa substancial, pode e deve ser unido a um corpo com certos órgãos para que a natureza humana possa resultar , para que *um* homem possa resultar, para que possa haver *uma* pessoa capaz de realizar todas essas operações, um *eu humano,* um operativo por si só; 2. Que este princípio substancial dos atos indicados não pode estabelecer ou realizar alguns deles por *si só,* como os atos de *ver, saborear,* etc., funções e atos que não pode realizar sem a cooperação real e efetiva de certos órgãos. É, portanto, [327] impreciso, em filosofia sólida, afirmar que o *eu* humano é a alma racional, como os filósofos modernos geralmente supõem, seguindo e plagiando Descartes, para quem o homem nada mais é do que pensamento, e o corpo humano um instrumento ao qual a alma racional está acidentalmente unida. O *eu* humano não é apenas a alma, nem apenas o corpo; O *eu* humano é a pessoa humana, e a pessoa humana é o suposto, o indivíduo que resulta da união substancial da alma com o corpo.

3. Para que uma coisa seja dita com verdade e propriedade filosóficas e tenha uma *natureza subsistente,* ou o que é o mesmo, *existindo em si mesma,* duas condições são necessárias: 1. que seja tão capaz de existir em si mesma que não precise se unir a outra coisa para existir; 2. que tenha posse completa de si mesma, não apenas quanto a ser ou existir, mas quanto a agir. As partes de uma substância animada, por exemplo, o coração, a cabeça, os braços, embora possam ser chamadas de *partes substanciais,* ou substâncias parciais, não são indivíduos substanciais, ou verdadeiras substâncias complexas, porque carecem da primeira condição, não sendo capazes de existir em si mesmas, mas *no* animal, que é a verdadeira substância completa, e na dependência das outras partes de seu corpo. A alma racional, separada do corpo, pode existir em si mesma, mas não tem subsistência perfeita e não é uma substância completa; Como neste estado não pode exercer as funções da vida vegetativa ou sensitiva, não possui posse completa de si mesma em termos de ação, mas, para possuir-se completamente *quoad operari,* precisa estar unida ao corpo. Portanto, a alma, por si só, tem uma subsistência imperfeita e, consequentemente, é uma substância essencialmente incompleta.

4. Matéria ou *corpo* é o que chamamos aqui de qualquer substância extensa, composta de partes, divisível, sujeita a uma figura e medida determinadas. O espírito é uma substância inextensa, simples, indivisível, inteligente, livre, capaz de existir e agir por si mesma. Nem tudo o que é corpo é espírito, nem tudo o que não é espírito é corpo. A alma dos animais [328] não é espírito, pois não tem inteligência nem livre-arbítrio, nem pode existir e agir por si mesma, exceto *animando* e *vivificando* o corpo ao qual está unida; mas pode ser chamada *espiritual* e *imaterial* não apenas porque e na medida em que não é um corpo com extensão, figura, etc., mas porque em si mesma é simples e indivisível. Pode ser chamada *material,* na medida em que não pode existir ou agir exceto no corpo e com a concorrência ou cooperação do corpo. Portanto, a suposição de que não há meio termo entre corpo e espírito é imprecisa e antifilosófica, e é muito mais coerente com a razão e a experiência admitir entidades reais e substanciais que não sejam corpo nem espírito.

Quando discutimos a Cosmologia dos seres vivos e a alma dos animais, a verdade e a precisão dessa doutrina se tornarão mais claras.
Essas observações levam logicamente às seguintes conclusões ou afirmações:

Tese 1ª
A alma racional é uma substância perfeitamente simples e indivisível.

A) Que a alma racional é *uma substância* é claramente revelado por sua identidade em meio à variedade de fenômenos que ocorrem nela e que procedem dela como de seu princípio. A consciência, como manifestação da atividade intelectual ou do *eu* pensante , demonstra que é o *próprio ser* e somente ele que pensa, que quer, que sente, ou, falando mais filosoficamente, que intelectualmente percebe e compara sensações. Portanto, se a substância é um ser que age por si mesmo e permanece o mesmo como sujeito de várias modificações e atos sucessivos, é claramente evidente que a alma racional é a verdadeira substância.
B) A simplicidade da alma racional não é menos incontestável ; porque, sendo ela o princípio e o sujeito do pensamento, é necessário que seja simples e una, como o próprio pensamento, o que é inconcebível e incompatível com a multiplicidade de substâncias. De fato, se o *eu* pensante [329] consiste em muitas substâncias, estas são ou simples ou compostas. Se as primeiras, ou todas pensam, ou apenas uma: se todas pensam, essa multiplicidade de pensamentos deve ser refletida na consciência, não havendo razão para que o pensamento de uma seja refletido ou manifestado e não o da outra: se apenas uma pensa, as outras são supérfluas, e em todo caso já teremos uma substância simples que pensa, que é precisamente o que chamamos de alma racional: isto é, a questão, nesta hipótese, não mais incidirá sobre a simplicidade da alma, mas sobre se há uma ou muitas no homem.
Acrescente-se a isso que o *eu* pensante é o mesmo eu que *quer,* que *sente,* que *reflete* e que compara essas várias operações entre si, unindo-as na *unidade* da consciência, o que é inconcebível com a multiplicidade de partes ou substâncias.

Tese 2ª
A alma racional é também uma substância perfeitamente imaterial e espiritual.

Observação

Não é incomum ver a filosofia moderna contentar-se em provar que a alma racional é *uma substância simples,* parecendo assim ter dito tudo o que se pode dizer sobre a essência ou natureza própria da alma racional, ao mesmo tempo que se julga no direito de lhe atribuir imortalidade. No entanto, tal procedimento é essencialmente incompatível com a ordem

científica. Para estabelecer firmemente a imaterialidade ou espiritualidade da alma e, consequentemente, sua imortalidade, e fechar a porta às doutrinas e teorias materialistas, não basta demonstrar que a alma é simples, porque, na opinião de filósofos sérios, os elementos primitivos dos corpos também são simples e, no entanto, não são substâncias espirituais. A alma dos animais também é simples e indivisível e, no entanto, não é uma substância espiritual como a alma racional, nem possui imortalidade. Para estabelecer, pois, de maneira sólida e verdadeiramente [330] científica a espiritualidade da alma, e para que esta espiritualidade sirva de premissa necessária à imortalidade, é necessário demonstrar que a alma racional é uma substância superior a toda a ordem corpórea, incompatível com a natureza de todo o corpo e elevada acima das condições da matéria. Supondo isso, a tese agora está comprovada.

1. A essência e os atributos da alma racional são conhecidos por meio de suas operações e faculdades, as quais, como manifestações e efeitos das mesmas, nos revelam sua natureza própria. Assim, a alma racional é o princípio de operações e faculdades absolutamente incompatíveis com os seres materiais ou corpóreos; portanto, a alma é uma substância perfeitamente imaterial ou espiritual. Esta última é, ao mesmo tempo, uma verdade de senso comum e de razão, se tivermos em mente que na alma racional existem o entendimento e o livre-arbítrio, faculdades que todos os homens reconhecem como incompatíveis com o corpo e como superiores a toda a ordem dos seres materiais. Por outro lado, o corpo, como tal, é inerte e carece de atividade; mas o entendimento e o livre-arbítrio são faculdades ou forças ativas. Que se alguém afirma que os corpos, precisamente como corpos, são dotados de atividade, não se pode negar em caso algum que a aplicação e a maneira de exercer essa atividade não estão ao seu alcance, enquanto a alma, por meio da vontade, determina *-se* a funcionar *desta* ou daquela *maneira* , neste *ou* naquele *momento* , e o que é ainda mais, a executar ou suspender a ação.

Se agora acrescentarmos a isto que a alma dos animais, que é indubitavelmente superior e mais nobre do que qualquer corpo, seja simples ou composto, não possui inteligência nem liberdade, apesar desta superioridade indiscutível, será necessário reconhecer que as operações e faculdades próprias da alma racional revelam e demonstram que a substância da qual emanam como seu princípio e causa, e na qual existem, é absolutamente superior a toda a matéria, e que transcende ou ultrapassa toda a ordem dos seres corpóreos e materiais, [331] com os quais nada pode ter em comum na sua essência e nos seus atributos.

2º A operação principal e *própria* da alma racional é *a intelecção,* isto é, o conhecimento das coisas por meio de ideias e noções universais e independentes da matéria; assim, esta função, que abrange não apenas a percepção simples, mas também os juízos e raciocínios universais, é puramente espiritual. Portanto, a alma é também uma substância puramente espiritual; pois, como diz corretamente São Tomás de Aquino, "a operação de uma coisa demonstra ou manifesta a sua substância e ser, visto que qualquer agente age na medida em que é tal entidade ou ser, e a operação própria de uma coisa está em

conformidade com e é consequente à sua própria natureza (1)". Para reconhecer que a intelecção é uma operação ou ato propriamente espiritual, superior a toda a ordem corpórea e independente de toda a matéria, basta ter em mente: 1º que é independente, por sua natureza, de qualquer órgão corpóreo ou material; pois, de outra forma, Deus e os anjos não seriam considerados espíritos puros; 2º que as faculdades e funções que são exercidas por órgãos materiais, ou que não podem agir sem a sua concordância, por mais elevadas e nobres que sejam em si mesmas, referem-se apenas a objetos singulares e materiais ou extensos, como se observa na imaginação, apesar da sua relativa perfeição, como faculdade cognitiva superior às outras da ordem sensível; pelo contrário, é bem sabido que o entendimento funciona em relação aos corpos sob a forma de universalidade; 3º que a intelecção não se refere apenas aos corpos ou os abarca de modo universal, o que revela que não pode pertencer a nenhum corpo real ou particular, mas estende a sua ação a objetos puramente inteligíveis independentes de toda a matéria, tais como razões de causa, [332] verdade, justiça, relação, substância, etc. E, mais ainda, a seres pura e absolutamente espirituais, como Deus e os anjos. Quando não houvesse outras razões, esta última bastaria certamente para demonstrar a espiritualidade completa e absoluta da intelecção e, consequentemente, da alma, que é o seu princípio e sujeito (2).

{(1) «Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius, quia unumquodque operatur sucundum quod est ens, etpropria operatio rei sequitur ejus naturam.» *Soma. cont. Gent.,* lib. 2º, cap. 55.}

{(2) Ver *Estudos sobre a filosofia de São Tomás,* livro IV, e especialmente os capítulos 3 e 4. Raulica, *Filosofia de Cristo,* vol. III, capítulo 14, §133, onde, entre outras coisas, escreve o seguinte: "O raciocínio, mesmo quando aplicado aos corpos, é feito *sem* o corpo e sem a menor ajuda do corpo. Pois raciocinar sobre os corpos é comparar as *ideias* que o entendimento formou a respeito da natureza e das propriedades dos corpos; é tentar *compreender* os corpos, isto é, conhecê-los pelo que há de mais incorpóreo neles. O raciocínio sobre o corpo é, portanto, uma operação do recurso exclusivo do espírito, e os corpos desempenham o papel de objetos, não de cooperadores, mesmo na operação que se refere a eles.

Com razão ainda maior, o corpo não entra de forma alguma no raciocínio relativo às coisas puramente espirituais. De fato; quando raciocinamos sobre a natureza de Deus, dos anjos... sobre princípios, doutrinas, fins, religião, moral, filosofia, leis e deveres, pedimos, recebemos a menor ajuda do nosso corpo? Não deveríamos, ao contrário, nos esforçar para nos abstrair de tudo o que é sensível e corpóreo?

Corolários

1. *Então, a filosofia cristã ensina e afirma corretamente, com Santo Agostinho e Santo Tomás, que a alma racional está inteiramente em todo o corpo e inteiramente em cada parte dele.* Pois, de fato, tal afirmação é uma consequência rigorosa e uma dedução legítima da espiritualidade da alma recém-demonstrada. Por um lado, cada parte do corpo de um homem é *humana,* porque é informada, vivificada e substancialmente animada pela alma racional: a cabeça e o braço de Pedro são membros *humanos e não leoninos, caninos,* etc. , porque são vivificados e animados íntima e substancialmente pela alma humana e não [333] pela alma de um leão ou de um cão: em suma: onde há *membros ou órgãos humanos,* deve necessariamente haver uma alma humana. Por outro lado, se esta alma humana é uma substância simples e puramente espiritual, como acabamos de demonstrar, é claro que ela não pode ocupar um lugar determinado; porque *ocupar um lugar determinado* corresponde ao corpo devido à sua multiplicidade de partes e à consequente extensão ou quantidade que exige um lugar proporcional. É necessário,

portanto, admitir que a substância ou essência da alma racional está inteiramente em todo o corpo e inteiramente em cada parte dele, mesmo que a imaginação não consiga imaginar como isso pode ser verificado.

2. *Portanto, as opiniões e disputas dos filósofos sobre a sede ou localização da alma são inúteis e impertinentes, e até mesmo desprovidas de significado filosófico.* Quem admite a simplicidade substancial e a espiritualidade da alma deve logicamente admitir que ela não reside em lugar nenhum, com exclusão de todas as outras: fazer o contrário é atribuir-lhe propriedades corpóreas depois de admitir que é espírito.

3. *A questão sobre o lugar ou parte do corpo em que reside a alma só é suscetível de significado racional e solução filosófica se se referir à alma racional considerada em termos de suas faculdades ou poderes.* Entre estes, há alguns que, sendo puramente espirituais, seguem a condição da alma, pois não residem em nenhuma parte específica do corpo; como o intelecto e a vontade, que não têm outro lugar, nem mais resistência, nem mais órgão do que a própria substância da alma que lhes serve de princípio e sujeito imediato. Há outras faculdades ou poderes que só podem funcionar *por meio de partes* ou órgãos específicos, diretamente *dependentes* desses órgãos e *neles* , como é fácil observar, não apenas naqueles que são chamados orgânicos ou vegetativos, mas também nos sensitivos. Considerado, então, deste ponto de vista, isto é, em termos de seu poder operativo, pode-se dizer que ele não está inteiramente em todo o corpo e inteiramente em qualquer parte, mas sim distribuído ou dividido entre diferentes partes do corpo. Assim, podemos dizer [334] que, quanto à faculdade de ver, ela está nos olhos; quanto a estas ou aquelas paixões, no coração, ou na medula espinhal, no fígado, etc.; quanto à imaginação, no cérebro; e assim por diante com relação às outras faculdades que funcionam por meio de determinados órgãos do corpo. Se for perguntado, então, em que parte do corpo reside a alma racional, pode-se responder em termos de uma escola que resume a doutrina estabelecida: 1º que *secundum totalitatem essentiae existe tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte* ; 2º que *secundum totalitem virtutis, existe tota in toto corpore, et pars in parte,* no sentido que foi explicado (1).

{(1) «Relinquitur ergo, diz São Tomás, quod secundum totalitatem essentiae, simpliciter enuntiari possit esse totam (animam) in qualibet corporis parte; non autem secundum totalitatem virtutis, quia partes (corporis) differmiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operações; et aliqua operatio est ejus, scilicet, intelligere, quam per nullam partem corporis exiquitur. "Unde sic aceita totalitate animae secundum virtutem (vires seu facultates agendi), non solum non est tota in quelibet parte, sed nec est tota in toto, quia virtus animae (scilicet, vis intelligendi) capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est." *QQ. Disp. De spir, creat,* cuest. Eu, arte. 4º.}

Objeções

Pode-se objetar primeiro com Locke: Não pode ser demonstrado que o pensamento é essencialmente repugnante à matéria, porque fazê-lo exigiria uma compreensão completa de sua essência, uma condição que não é atendida em nós.

Resposta: As razões acima demonstram que é possível demonstrar a incompatibilidade do pensamento com a matéria, especialmente quando se trata de um corpo extenso e organizado, ou de uma matéria extensa composta de partes, como Locke alude. Não é menos falso, em filosofia sólida, afirmar que, para demonstrar essa incompatibilidade, é

necessário conhecer perfeitamente a essência da [335] matéria. Seria igualmente válido dizer que não podemos demonstrar a existência ou a unidade de Deus porque não conhecemos perfeitamente a sua essência, ou que, para demonstrar que Deus não é um corpo, era necessário conhecer perfeitamente a sua essência. Longe do que o filósofo inglês afirma e afirma ser necessário, para demonstrar a imaterialidade e a espiritualidade da alma por meio do pensamento, basta demonstrar que o pensamento é incompatível com alguns dos atributos da matéria e que a maneira como o entendimento funciona nada tem em comum com a maneira como os corpos funcionam.

Obj. 2. A experiência mostra que a alma humana está sujeita às mutações do corpo, pois se desenvolve e se aperfeiçoa à medida que o corpo se desenvolve e se aperfeiçoa; ela definha ou se revigora em suas manifestações e ações, conforme as condições do corpo, saúde, doença, juventude, velhice, etc. Portanto, ela é corpórea em si mesma; porque aquilo que depende do corpo para sua existência e sua essência, segundo o axioma *operari sequitur esse.*

Resposta 1. Os fenômenos a que se refere a objeção apenas provam que o estado e as modificações do corpo repercutem nas manifestações e funções da alma, assim como estas, por sua vez, influenciam o estado e as condições específicas do corpo. Além disso, longe de minar as demonstrações aduzidas em favor da espiritualidade absoluta da alma, ou de provar que a alma é uma substância corpórea e material em si mesma, a única coisa que provam e demonstram é que a alma não está unida ao corpo simplesmente como o motor ao móvel, ou por união acidental, como afirmavam os cartesianos e os modernos implicitamente ensinam, mas como a forma substancial do corpo humano, segundo o ensinamento da filosofia católica, união íntima e substancial que contém a razão verdadeira, suficiente e *a priori* da *unidade substancial* da natureza e da pessoa que existe no homem. Se o corpo e a alma racional estão unidos de tal modo que constituem *uma só* natureza humana e *uma* só pessoa humana, não é certamente difícil conceber, mas antes [336] é muito natural que as suas modificações, afecções e mutações se revelem simultaneamente em ambos.

2. Embora esta solução seja suficiente, pode-se ainda responder que a alma racional está sujeita às condições e modificações do corpo por *algumas* de suas operações ou funções, isto é, por aquelas que dependem de órgãos materiais ou residem em partes determinadas do corpo; mas ela não está sujeita ao corpo diretamente pelas faculdades e operações da ordem puramente intelectual, muito menos pelo próprio ser ou substância da alma, que, como uma substância simples e imaterial, e espírito que deriva sua origem imediatamente do próprio Deus pela criação, permanece a mesma, uma e imutável do começo ao fim da vida, embora esteja íntima e substancialmente unida ao corpo, e que, como consequência dessa união e da variedade e distinção de suas faculdades, ela experimenta modificações e mutações no desenvolvimento dessas faculdades e na maneira de exercer suas funções atuais.

Em resumo e em termos escolares: A alma racional está sujeita às mutações do corpo *quoad operari,* e mesmo isto não *directe et quoad omnes Operationes,* mas apenas

indirecte et quoad aliquas Operationes, conc. *quoad substantiam propiom seu esse animae in seipsa,* neg.

Obj. 3ª As sensações são operações ou funções corporais: portanto, a alma, que é o seu princípio, também deve sê-lo.

Resposta: Já dissemos que as sensações só podem ser chamadas de materiais e corpóreas em um sentido impróprio, ou seja, na medida em que são determinadas por uma impressão orgânica e material, e sobretudo porque são funções que não são, e não podem ser, exercidas exceto por meio e com o auxílio de órgãos materiais. Além disso, a sensação, considerada em si mesma e como uma função cognitiva proveniente da alma, é mais imaterial e espiritual do que corpórea e material.

Obj. 4ª Se a própria sensação tem mais do imaterial [337] e do espiritual do que do corpóreo, segue-se que a alma dos animais também é imaterial e espiritual. Portanto, não se distinguirá essencialmente da alma racional, nem seremos capazes de demonstrar a superioridade absoluta desta sobre aquela.

Resposta: Infere-se que a alma dos brutos também é imaterial e espiritual *em um sentido impróprio,* assim como a própria sensação, é concedido; no *sentido próprio e rigoroso da palavra,* é negado. Aqui não há nada mais do que uma confusão de ideias, resultante da variedade de significados possíveis da mesma palavra. Se por *espiritual* se entende uma realidade que não é apenas não corpo, mas é o princípio de operações e funções que envolvem uma certa elevação *incompleta* acima da matéria e dos corpos, a alma dos brutos é espiritual; se por este nome se entende uma substância capaz de existir por si mesma independentemente e separadamente de todo corpo, e esse é o princípio de operações e funções que envolvem elevação e superioridade *completas* sobre toda a matéria e todos os corpos, a alma dos brutos não é espiritual. Em termos escolásticos, a resposta pode ser feita distinguindo: a alma dos brutos é imaterial e espiritual *secundum quid,* assim como também as sensações, *conc.* é espiritual e imaterial, *simpliciter,* neg.

Em todo caso, e qualquer que seja a opinião que se admita sobre a natureza da alma dos animais, é sempre necessário reconhecer que entre eles e o homem existe uma diferença absoluta e essencial, fundada na distância quase infinita que separa a razão e a vontade humanas das sensações e instintos dos animais, sensações e instintos que nunca transcendem a ordem corpórea e singular, como o fazem o entendimento e a vontade do homem, que são, portanto, faculdades capazes de desenvolvimento, invenção e progresso, diferentemente daquelas que pertencem à alma dos animais (1), que agem sempre do mesmo modo [338] e carecem do livre-arbítrio capaz de mudar ou modificar os seus instintos e paixões.

{(1) O mesmo Vice-rei, apesar de suas tendências semi-sensualistas, escreve o seguinte: "A diferença entre instinto e inteligência [338] é bem marcada. O instinto puro sempre age sem raciocínio: é movido ou impelido pela necessidade, pelas paixões e por todo tipo de incitação interior e involuntária... Nos animais não há aprendizado, nem perfeição, nem variedade na prática, nem invenção aumentada, modificada ou adicionada."

Veja Buffon, *Histor. Nat.,* vol. II, ed. 8ª. Bonald, *Recherches Philos. sur les premiè. objets des connais. mor.,* cap. XIII. Raulica, *Christian Philosophy,* livro 1, caps. X e XI. Debreyne, *Thoughts of a Believer cat.,* caps. VIII, IX, X e XI.

Quanto a São Tomás, há inúmeros lugares nas suas obras em que ele demonstra, ora a perfeita espiritualidade e imaterialidade da alma, ora também a independência e elevação do entendimento e da vontade em relação a todos os corpos e, finalmente, a superioridade

absoluta e essencial do homem sobre o bruto. Aqui está uma das muitas passagens que abordam esse ponto.
«In animabus grossum non est invenere aliquam Operationem Superiorem Operationibus sensitivae Partis; non enim intelligunt, nec raciocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura mota, et non ex arte operantia, omnis enim hirundo similitier facit nidum... nulla igitur est operatio animae bruti, quae possit esse sine corpore.»
«Intellijere, diz ele em outro lugar, est universalium et incorruptibilium, et per hanc Operationem Differentt homo a brutis. Potentia autem intellectus est quodammodo infinito em intelligendo; in infinitum enim intelligit, espécie numerorum augendo... cognoscit etiam [339] universale... supra seipsum agendo reflectitur, intelligit enim seipsum. Sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum."
Inmaginatio non est nisi corporalium est singularium; intellectus autem incorparium et universalium est.
As seguintes passagens de Buffon, Bossuet e Bonald podem ser consideradas como muitos comentários e aplicações daqueles de Santo Tomás, e principalmente do primeiro. Eis como Buffon se expressa: "A previsão das formigas era um fanatismo que lhes fora concedido pela observação, mas que lhes foi tirado pela observação mais atenta... suas provisões não passam de montes supérfluos, acumulados sem qualquer ideia ou conhecimento do futuro... Pela mesma razão, as abelhas coletam muito mais mel e cera do que necessitam; e nós lucramos, não tanto com o produto de sua inteligência, mas com os efeitos de sua estupidez..."
Bossuet, por sua vez, afirma: "Mesmo que sensações sejam concedidas aos animais, não lhes é concedido nada de espiritual... porque, embora a alma dos animais seja distinta do corpo, não há aparência de que ela possa ser preservada separadamente, pois não possui operação que não seja totalmente absorvida pelo corpo e pela matéria."
Bonald não é menos explícito quando escreve: "A faculdade interior que guia os animais e impulsiona seus movimentos é limitada em cada espécie por sua organização, visto que o homem inventa novos meios a cada dia para ampliar a força de seus órgãos ou compensar sua fraqueza... Há, portanto, infinito entre o homem e o bruto no que diz respeito à inteligência. Os animais têm a faculdade de receber imagens e não a inteligência de ideias; sensações e não sentimentos, hábitos e não reflexões; eles realizam movimentos exigidos por um instinto ou impulso, e não ações dirigidas por uma vontade."
Quem quiser conhecer em profundidade a doutrina de Santo Tomás sobre toda esta questão pode consultar os seguintes trechos de suas obras: *Sum. cont. Gent.,* livro II, capítulos 49, 65, 66, 78, 79, 82, 83, 86 e 87. *De Anima,* livro III, lições 7 e 9. *QQ. Disp. de Ani.,* art. IV. *Sum. Theol.,* parte 1, questão 75.}

Artigo II
Imortalidade da alma racional

Observações.

1. A corrupção ou destruição só pode ocorrer com propriedade filosófica e, como disseram os escolásticos, *per se,* com relação às substâncias, os únicos seres que podem deixar de existir ou *ser corrompidos* pela dissolução ou separação de suas partes ou elementos. Aquilo que não é substância, isto é, aquilo que [339] não pode existir e agir por si mesmo, como acontece nos acidentes, no princípio vital das plantas e na alma sensível dos animais, só é dito ser capaz de corrupção *per accidens,* ou impropriamente; porque se é corrompido ou deixa [340] de existir, é ou porque o sujeito desaparece, como nos acidentes, ou porque é separado da matéria, sem a qual não pode existir ou agir, como se verifica com o princípio vital das plantas e com a alma dos animais.
2. A imortalidade ou *permanência de um ser vivo na vida* pode ser *essencial* e absoluta, ou simplesmente *natural.* A primeira corresponde à substância viva que exclui todos os princípios possíveis de corrupção ou morte, tanto internos quanto externos, o que só ocorre em Deus. A segunda exclui todos os princípios internos de corrupção, mas não todos os princípios externos *possíveis* : e esta é a única imortalidade que pode ser

apropriada à alma racional e a qualquer criatura que, pelo simples fato de ser tal, pode deixar de existir em virtude da onipotência divina.
3º Esta imortalidade *natural* é chamada *interna,* na medida em que reside na natureza da substância imortal; mas também será *externa,* se a possibilidade absoluta de sua corrupção por Deus não for reduzida ao ato.

Tese 1
A alma racional é imortal, com imortalidade natural e interna, e pode perseverar na posse da vida após separar-se do corpo.

A primeira parte é uma consequência necessária do que foi demonstrado no artigo anterior. Se a alma racional é uma substância simples, como foi provado, é claro que ela não pode deixar de existir pela dissolução ou decomposição de suas partes, como acontece nas substâncias compostas; porque o que é simples carece de partes. Portanto, por sua própria natureza, exclui qualquer princípio interno de corrupção *per se* e possui a imortalidade que chamamos de *natural.* A segunda parte da tese não é menos evidente para qualquer filósofo que admita que a inteligência e o livre-arbítrio são faculdades independentes por natureza e superiores a qualquer corpo. As funções próprias dessas faculdades são [341] operações verdadeiramente vitais, a menos que queiramos dizer que Deus não é um ser vivo. Portanto, a alma separada do corpo possui as condições necessárias para a vida intelectual. Esta doutrina parecerá ainda mais evidente se levarmos em conta: 1. Que essas faculdades, embora dependentes dos sentidos em seu movimento e desenvolvimento inicial, podem posteriormente funcionar e se desenvolver por si mesmas; 2. Que os universais, e as razões objetivas e os seres espirituais que constituem seu objeto próprio, são independentes dos corpos e do mundo corpóreo; 3. Que a alma preserva por meio da memória intelectual as ideias e os conhecimentos adquiridos; 4. Que no estado de separação, a atividade intelectual da alma é convertida ou direcionada para as coisas espirituais, assim como no estado de união com o corpo, ela é convertida e direcionada principalmente para as coisas materiais e corpóreas. Caso alguém deseje mais razões ou provas para esta tese, propomos o seguinte, que consideramos altamente filosófico. Nada se corrompe ou deixa de existir por causa daquilo em que consiste sua perfeição principal; assim, a perfeição principal e própria do homem como ser inteligente e racional consiste e se realiza por meio da separação e abstração da matéria. Portanto, a separação da alma como substância inteligente ou racional, longe de produzir sua corrupção ou destruição, deve, ao contrário, determinar nela uma perfeição maior para exercer as funções da vida inteligente. A menor constitui uma afirmação tão filosófica quanto evidente a todo homem pensante, visto que é incontestável que as perfeições principais e próprias do homem, como ser inteligente, são a ciência e a virtude. Ora, a ciência é tanto mais nobre e perfeita quanto mais se relaciona com objetos mais espirituais e com ideias mais imateriais de sua natureza, como as ideias de ser, substância, causa, etc. Por outro lado, a virtude se eleva e se aperfeiçoa na proporção em

que se torna superior às afeições, paixões e movimentos da ordem sensível e corpórea [342], e à medida que se eleva cada vez mais acima das condições da ordem material. Em uma palavra: as funções e operações peculiares e específicas da alma racional adquirem nobreza e perfeição na proporção em que se afastam das condições da matéria: portanto, ela não pode depender, quanto ao seu ser e substância, da existência e da união com o corpo. Esta razão, que abrange ambas as partes da tese proposta, é uma das muitas que Santo Tomás aduz em favor da imortalidade da alma racional (1).

{(1) Aqui estão suas palavras exatas: «Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutaes sunt contrae, acilicet, ad perfectem et ad corruptem. Perfectio autem animae humanoe consiste em abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute. Secundum scientiam autem, ambos magis perficitur, como magis immaterialia consederat: virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet refrenet: non ergo corruptio animae in hoc quod a corpore separetur... Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in reliquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non déficiet per hoc quod a corpore separatur.
A prova que depois acrescenta não é menos elevada e sólida: «Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere, per hanc enim diferet a brutis, et plantis, et inanimatis: intelligere (inteligência, o ato de compreensão) est universalium et incorruptibilium in quantum hujusmodi, perfeição autem oportet esse perfectibilibus proporcional: ergo anima humano est incorruptibilibus.» *Soma. cont. Gent.,* lib. II, cap. 55.
Ver também *Estudos sobre a Filosofia de São Tomás,* lib. IV, cap. 5º, razões que se distinguem pela elevação e solidez dos princípios em que se baseiam.}

Tese 2ª

A alma racional também é imortal com imortalidade externa, ou seja, não é destruída por nenhuma razão quando se separa do corpo.

Sendo a alma racional uma substância simples, espiritual e inteligente, como já foi demonstrado, ela só pode deixar de existir por aniquilação e, consequentemente, pelo poder e ação de Deus; pois a destruição de um ser por aniquilação pressupõe e requer poder infinito, assim como a produção de um ser a partir do nada, *ex nihilo.* Portanto, para negar à alma a imortalidade externa, é necessário supor e admitir que ela é aniquilada por Deus, uma afirmação absolutamente inadmissível na filosofia sã, bem como incompatível com a verdade religiosa e moral.

1. Porque Deus não aniquila nem destrói os seres que criou e preservou. Além disso, se a alma racional perecesse por aniquilação, estaria em pior estado do que o corpo, que persiste após a morte, e ainda pior do que as criaturas brutas, as plantas e os corpos inanimados, que não são aniquilados, mas permanecem nas partes ou elementos que compõem sua constituição.

2. A experiência e a razão demonstram que existe no homem um desejo inato e natural de alcançar a felicidade perfeita e o bem supremo. Se a alma estivesse destinada a perecer ou a deixar de existir após a morte, tal desejo inato, e consequentemente procedente do próprio Autor da alma humana, seria vão e ilusório, visto que é incontestável que esse desejo não se realiza na vida presente. Portanto, é absolutamente necessário dizer que Deus zomba do homem ao comunicar-lhe um desejo natural e irresistível que Ele jamais

poderá satisfazer, ou que a alma não é aniquilada, mas vive perpetuamente, sem o que esse desejo inato e essa inclinação da natureza para o bem universal e a existência eterna não podem ser realizados. (1) Portanto, a aniquilação da alma após a morte repugna, por um lado, à natureza e às propriedades da alma e, por outro, à Providência Divina.

{(1) «Impossibile est, diz Santo Tomás a este respeito, appetitum naturalem esse frustra: sed homo naturaliter appetit perpetuo manere, quod patet ex hoc quod *esse* est quod ab omnibus appettur: homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut *nunc* [344] sicut brutal animantia, sed simpliciter (em universal e absolutamente): consequitur erto homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus aprehendit.»}

3. A experiência cotidiana mostra que, durante a vida presente, os homens virtuosos frequentemente sofrem calamidades, dificuldades e, acima de tudo, perseguições, calúnias, violências e insultos dos ímpios, que, por sua vez, não apenas escapam às calamidades e dificuldades inerentes à vida humana, mas também se esquivam da punição por seus crimes e desfrutam de confortos, honras e riquezas adquiridas por meio de fraude, violência e injustiça contra os bons. Supor, portanto, que a alma não retém seu ser e sua vida após a morte ou a separação do corpo é o mesmo que dizer que Deus não se importa com os vícios, pecados, virtudes e boas obras dos homens; o que, além de ser uma blasfêmia horrível e destruir os próprios fundamentos da religião e da moral, envolve a negação do próprio Deus; porque Deus, se existe, é essencialmente justo, santo e providente, punindo os maus e recompensando os bons (1). Se há, então, alguma verdade incontestável, evidente e demonstrada na filosofia, é a imortalidade, tanto natural quanto interna e externa, da alma racional; é digno de nota que esta verdade está intimamente [345] e essencialmente ligada e relacionada à verdade moral e religiosa, e à própria existência de Deus.

{(1) É por isso que São João Crisóstomo escreveu com sua habitual elegância e energia: «Si ii qui Deum rite colunt, injuriis effecti migrant, impii contra, injust felicitar potiti; non ergo justitia in Deo est, si suos non postest honoribus et praemis donare. Quod si Deo, aut potentiam, aut justitiam, aut oculos ad cernendum tollis, Dei vocabulum inane fit. Omni namque ratione concluditur, un si nullo praemio afficit eos qui inquirunt illum, nec Deus quidem ullo moda sit, nisi Deum, aut caecum, aut imbecillum, aut iniquum habeamus: caecum, qui suos non videat: imbecillum, que dare praemia non possit: iniquum, qui nolit.»}

Objeções.

Obj. 1ª A alma racional é uma forma ordenada destinada a informar o corpo humano e, consequentemente, quando ela deixa de informar o corpo humano, ela deve deixar de existir: 1ª porque cessa o propósito de sua existência; 2ª porque a forma substancial depende da matéria para sua existência.

Resposta: O fim principal da alma racional não é informar o corpo, mas sim o fim menos principal, ou melhor, um meio para atingir o fim principal, que é a posse de Deus e a felicidade perfeita na vida futura. Quando se acrescenta que, com a cessação da informação ou da união com o corpo, cessa o fim da existência da alma, pode-se distinguir: *cessa o fim menos principal e intermediário,* ou seja, a concentração; cessa o fim *principal* e adequado , ou seja, a negligência.

A segunda razão também deve ser distinguida: a forma substancial *não subsistente* , que depende da matéria para sua existência, é concedida; a forma substancial *subsistente* é negada. Já foi provado que a alma racional é uma substância verdadeira com subsistência

própria e independente da matéria, como demonstrado pelas funções do entendimento e do livre-arbítrio, diferentemente da alma dos animais e da forma substancial das plantas, cujas faculdades e funções dependem da matéria e não se elevam acima das condições corpóreas.
Obj. 2ª O que se origina do nada tende para o nada; assim, a alma racional se origina do nada: portanto, tende para o nada e deve retornar ao nada.
Resposta: É falso e muito antifilosófico dizer que as coisas tendem ao nada. Todo ser, pelo simples fato de existir, longe de incluir uma tendência ao nada, pelo contrário, evita sua destruição e tudo o que está relacionado a ele. Quando se diz, então, que o que se origina do nada tende ao nada, o que isso significa na linguagem da ciência é que, assim como nada pode dar a si mesmo existência, muito menos surgir do nada por si mesmo, também não pode preservar e permanecer em existência por si mesmo, exceto pela ação preservadora de Deus, que originalmente o fez surgir do nada. O que se origina do nada tem *a possibilidade* de retornar ao nada, mas não tem uma tendência positiva para o nada.
Obj. 3ª Se a alma é imortal, o homem, longe de temer a morte, deveria desejá-la, pois seria a passagem para uma vida perpétua e imutável, o que é contrário à experiência.
Resposta: É verdade que a morte, considerada precisamente como uma transição para uma vida perpétua e imortal, não é causa de horror e terror, mas o é: 1. na medida em que traz consigo ou envolve a destruição do homem, e toda a natureza naturalmente abomina e evita sua destruição; 2. porque é acompanhada de medo e incerteza quanto ao destino feliz ou infeliz que o aguarda naquela vida perpétua e inextinguível que se segue à morte. Em termos escolásticos: a morte seria causa de desejo e não de medo, *simpliciter et secundum se,* conc. considerada *secundum quid, vel ex parte adjunctorum,* neg.
Objeção 4: A razão ou prova tirada do vício e da virtude repousa em uma suposição falsa; pois a virtude é suficientemente recompensada na vida presente por meio da tranquilidade e da paz interior, do testemunho de uma boa consciência, da aprovação dos homens bons, etc., assim como o vício recebe punição suficiente pela privação desses bens e, acima de tudo, pelo remorso de consciência.
Resposta: Por maiores que sejam as bênçãos que acompanham a prática da virtude na vida presente, ninguém ousará dizer que constituem recompensa e compensação suficientes para o homem que talvez passe toda a sua vida cercado e regado por tribulações, dores, calúnias, insultos: assim como é repugnante à razão e ao bom senso que o homem que passa toda a sua vida em deleites, honras, prazeres e satisfações, adquiridos à custa do sangue dos pobres e desamparados, por meio de fraude, violência e roubo, receba um castigo adequado [347] com o remorso de consciência, que ele consegue sufocar em grande parte, senão totalmente. Acrescente-se a isso que a esperança de uma vida futura em que a mão onipotente de Deus restaure a justiça e a igualdade é precisamente a causa principal da tranquilidade do justo e do remorso do criminoso e, consequentemente, se a imortalidade da alma não existisse, os bens e os males que acompanham a virtude e o vício durante a vida presente desapareceriam em grande parte.

Capítulo Dois
União da alma com o corpo
Artigo I
Unidade da alma no homem

Observações preliminares

1º As operações ou funções vitais que existem no homem são de três espécies: 1º *operações ou funções vegetativas,* que também são chamadas *orgânicas,* e são aquelas que no homem respondem à vida vegetativa, como a nutrição, a circulação sanguínea, a digestão, etc.; 2º *operações sensitivas,* como as funções da sensibilidade externa e interna; 3º *operações intelectuais,* ou seja, as funções da inteligência e da vontade.

2. Os filósofos geralmente adotam dois sistemas para explicar a origem desses três tipos de operações: o primeiro é *o animismo,* ou seja, o sistema que reconhece a alma racional como o único princípio de todas essas funções. O segundo sistema é *o vitalismo,* que relaciona as funções indicadas a dois ou mais princípios vitais.

3º Este *vitalismo* abrange diversas teorias ou sistemas, entre os quais se destacam os seguintes: [348]

a) *O vitalismo platônico,* que admite no homem três almas realmente distintas: a alma vegetativa ou nutritiva, que reside no fígado; a *alma sensitiva ou concupiscível,* que reside no coração; a *alma racional ou cognitiva,* que reside no cérebro (1).

{(1) «Platão posuit, diz São Tomás, diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distintas, quibus diversas opera vitae attribuebat, dizem, vim nutritivam esse in hepate; concupiscibilem in corde; cognitivo no cérebro."}

b) *Vitalismo moderado,* sistema que se refere à alma racional como seu princípio, às funções sensitivas e intelectuais, mas não às funções vegetativas ou orgânicas, que procedem, segundo esse sistema, de um certo *princípio vital,* distinto da alma, mas cuja natureza seus defensores geralmente explicam apenas negativamente, contentando-se em dizer que não é nem corpo, nem matéria, nem força física ou química (2). O único fundamento [349] mais ou menos aparente e racional desse sistema é a existência de funções vitais não sujeitas à consciência.

{(2) Eis como o Padre Raulica se expressa sobre a origem e as conclusões deste sistema: "Foi o Dr. Barthez quem, não partilhando desta opinião (de que a alma racional é a forma substancial do corpo), inaugurou, sob o nome de *Princípio Vital,* o duplo dinamismo na escola de Montpellier no final do século passado; mas, fiel aos seus instintos céticos, teve o cuidado de não o definir francamente, e menos ainda pensou em torná-lo um terceiro ser que entrasse substancialmente na composição do homem. Estava reservado ao mais ousado dos seus discípulos, o Professor Lodat, afirmar... que o *princípio vital* é uma entidade positiva, uma realidade substancial, um motor de segunda majestade, uma alma orgânica..."

O honorável Doutor Pecholier, professor associado da Faculdade de Medicina de Montpellier, eco fiel das aberrações do Sr. Lordat, seu mestre, expressa-se nestes termos: "Observo todos os fenómenos vitais, tanto os da saúde como os da doença. Surpreende-me vê-los contribuir para um objectivo comum; admiro a unidade que as coordena, e, portanto, sinto-me obrigado a atribuí-las a uma causa única. Essa causa não pode ser *a matéria,* nem forças físicas e químicas: é uma força própria dos seres vivos. Mas a indução não pode me demonstrar que essa força seja a alma; ela até tende a demonstrar o oposto. Portanto, aderi à noção de uma força vital que governa os fenômenos vitais.

c) *Vitalismo sensitivo,* nome que damos aqui ao sistema vitalista de Bordeu, Lamure, Venel e alguns outros, que atribuem as funções, tanto vegetativas ou orgânicas, como as sensitivas, a um princípio vital diferente da alma racional, que, neste sistema, é apenas o princípio das funções intelectuais.

d) *Vitalismo moderno* : Difere dos anteriores por não indicar *um* princípio vital, nem para as funções orgânicas, como o vitalismo moderado, nem para estas e aquelas pertencentes à sensibilidade, como o vitalismo sensitivo, mas antes admite tantas forças ou princípios vitais quantos são os órgãos e vísceras com cuja ajuda se realizam as diversas operações, através das quais a vida se manifesta no homem. Assim, este vitalismo é um sistema essencialmente materialista nas suas tendências e afirmações (1). Para os partidários deste vitalismo, que habitualmente recruta os seus adeptos na medicina, a organização é tudo, e as faculdades ou poderes através dos quais a atividade humana se manifesta, desde as funções mais baixas até às mais elevadas, são outras tantas forças parciais inerentes à matéria organizada.

{(1) Essas tendências e afirmações materialistas, bastante evidentes em Bichat, que pode ser considerado o principal representante do vitalismo moderno, tornam-se explícitas e claras em Cabanís e Broussais, seus defensores. Não sem razão, Archambaul escreve sobre este último, isto é, sobre sua obra *De irritação e amenidade* : "A parte capital do livro de Broussais é a parte filosófica. Esta parte é, ao mesmo tempo, a dedução mais lógica e mais avançada da escola de Locke e Condillac. Além disso, esta escola, para ser coerente, tinha que concluir no materialismo puro. Já demonstrei como Broussais fora levado por seus princípios a ver no pensamento e na consciência nada mais do que um modo de excitação do cérebro."}

Além dos sistemas vitalistas apresentados, que são os [350] principais, pode-se citar também o de Averróis e o mais recente de Vintras. É bem conhecido que o primeiro admitia uma alma inteligente comum a todos os homens e, consequentemente, impessoal em relação aos indivíduos, nos quais existe apenas a alma sensível. Michael Vintras, além dos outros erros e extravagâncias de sua doutrina, ensinou: 1. que o homem consiste em três substâncias distintas, que são corpo, alma e espírito; 2. que o espírito, ou alma racional do homem, é um dos anjos que pecaram; 3. que esse espírito se une hipostaticamente ao corpo para expiar o pecado anterior e obter seu perdão (1). Como a base de todo vitalismo é a dualidade ou multiplicidade de princípios vitais no homem, é claro que a falsidade de toda teoria vitalista é uma consequência lógica da unidade da alma racional como princípio de todas as manifestações vitais no homem.

{(1) Sobre o vitalismo e seus vários sistemas, ver *Encyclop. du XIX siécle,* arts. *Vitalisme, Âme, Broussais,* &c. *Studies on the Philosophy of St. Thomas,* livro III, capítulos 19 e 20. Raulica, *Philosophical Cris.,* vol. III, capítulo 7. Flourens, *On Life and Intelligence,* part. 2, passim.
Quanto ao vitalismo *teológico-místico* de Vintras, pode-se dizer que é uma reminiscência da doutrina de Orígenes, misturada às teorias do espiritualismo moderno.}

Tese

A alma racional é o princípio único e suficiente dos movimentos e operações vitais que existem no homem.

Dispensaremos a tese do vitalismo moderno porque ela é rejeitada pela maioria dos filósofos, não menos do que pelo senso comum, visto que é um sistema essencialmente materialista. Por outro lado, todas as razões e provas aduzidas em favor da espiritualidade

e da imortalidade da alma militam igualmente contra esse vitalismo. Limitando-nos, então, ao vitalismo moderado e sensível, [351] provaremos que no homem não existe alma sensível ou vegetativa realmente distinta da racional; porque, uma vez estabelecido isso, é consequente e necessário que todas as funções da vida que existem no homem procedam da alma racional como seu princípio vital, substancial e único.

1. Se houvesse no homem uma alma, seja ela sensitiva ou vegetativa, além da racional, e realmente distinta dela, o homem deixaria de ser *uma* natureza específica e *uma* pessoa, ou em outras palavras, perderia a *unidade* de natureza e pessoa; isso é tão repugnante ao senso comum e à razão: portanto, existe no homem apenas *uma* alma. Pois por animal entendemos uma natureza ou substância composta de um corpo organizado e uma alma sensitiva: portanto, se no homem, além da alma racional, existe outra alma sensitiva, real e substancialmente distinta da primeira, teremos em Pedro, por exemplo, duas naturezas específicas: isto é, duas substâncias completas, específicas e independentes, isto é, um *animal* e um *homem* : uma conclusão que a razão rejeita e que é repugnante ao senso comum.

2. A unidade individual e pessoal é igualmente incompatível com a teoria vitalista. Da união do corpo com a alma sensível, resulta naturalmente *um* animal, *um* cavalo, *um* leão, etc., *um* indivíduo completo que se possui para ser e agir: então, se no homem, além da alma racional, existe outra alma sensível, necessariamente resultarão *dois* indivíduos, um composto de corpo e alma sensível, que será, portanto, *um animal,* e outro indivíduo composto de corpo e alma racional, que será *um* homem, *uma* pessoa humana, a menos que alguém queira dizer que o homem é apenas a alma racional e não o composto desta com o corpo humano.

É desnecessário notar que o que acabamos de dizer a respeito da alma sensitiva é igualmente aplicável, e com maior inconveniência, à alma vegetativa ou princípio vital. Portanto, a dualidade ou pluralidade dos princípios vitais no homem, isto é, o dinamismo humano, é incompatível com a ideia racional [352] e filosófica da unidade da natureza e da pessoa ou indivíduo, que deve ser reconhecida no homem e que o senso comum admite.

3. O raciocínio acima apresentado, que se pode dizer *a priori* baseado na própria ideia da unidade da espécie e da pessoa, adquire notável força com as seguintes *razões a posteriori,* fundadas na experiência. 1. A consciência ou o sentido íntimo nos revela que existe unidade e identidade entre o princípio vital das funções racionais e sensitivas, pois a consciência interna na qual elas estão unidas é una e a mesma indivisível. Este fenômeno seria incompreensível se a alma sensitiva, o princípio das funções ou afeições sensitivas, fosse verdadeiramente distinta da alma racional. Com razão, portanto, São Tomás estabelece a unidade da alma racional como princípio único de todas as funções vitais do homem, com base na experiência de que *ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire.*

2. A experiência e a observação também nos revelam que entre as funções da vida vegetativa ou orgânica e as da vida não apenas sensível, mas puramente intelectual, existe uma influência incontestável e muito pronunciada. É bem sabido, de fato, que as

funções do intelecto exercem uma influência decisiva sobre a digestão e outras funções análogas da vida orgânica, a ponto de estas últimas serem mais sujeitas a perturbações e menos energéticas na medida em que as primeiras são mais intensas e contínuas. Este é um fenômeno que só pode ter uma explicação racional, o princípio das funções intelectuais, bem como das funções vegetativas ou orgânicas, e um fenômeno que é inexplicável se estas últimas procedem de um princípio vital completamente distinto da alma racional, como pretendem os vitalistas. Como este fenômeno também se verifica em relação às funções sensitivas, podemos concluir que os *fundamentos a priori* e a posteriori, razão e experiência, provam juntos que no homem a alma racional [353] é o princípio suficiente, verdadeiro e único de todas as manifestações vitais que nele existem ou se revelam.

Objeções

Obj. 1. As funções ou operações vitais que não estão sujeitas à percepção experimental da consciência ou do sentido íntimo não podem proceder do mesmo princípio vital de onde procedem as funções sujeitas à percepção da consciência; assim, a digestão, a circulação sanguínea e outras funções vegetativas ou orgânicas do homem não estão sujeitas à percepção da consciência: portanto, não podem proceder da alma racional, princípio vital daqueles que estão sujeitos ao testemunho da consciência.

Resposta 1. Este argumento, que constitui o *fundamento* dos vitalistas, está longe de ter a força e o valor filosófico que eles lhe atribuem. Por um lado, muitos dos que apresentam esta objeção contra o animismo humano afirmam que no homem existe uma alma sensível distinta da alma racional, e o princípio das funções orgânicas, bem como das funções sensíveis. Isso equivale a admitir que a mesma coisa, ou alma, pode ser simultaneamente o princípio das funções vitais conscientes e inconscientes.

2º No entanto, ignorando tudo isto, bem como outras considerações semelhantes, vamos provar que esta objeção fundamental do vitalismo não tem a importância científica que alguns lhe concedem, e que a sua força é mais aparente que real, reproduzindo neste sentido as reflexões que expusemos nos *Estudos sobre a Filosofia de Santo Tomás* , ao responder a este mesmo argumento. Em primeiro lugar, dissemos ali, é bastante provável que muitas dessas funções orgânicas, ou melhor, da vida vegetativa, que são comumente consideradas absolutamente estranhas à consciência, não o sejam tanto quanto se acredita, porque, embora atualmente não tenhamos consciência delas, não é impossível que isso venha do fato de que, ao executá-las, agimos por força do costume e do hábito adquirido, [354] mas não porque não tenham sido acompanhadas por uma consciência, pelo menos imperfeita e confusa, em sua existência anterior e em seu desenvolvimento primitivo. Em todo caso, e mesmo que fossem inteiramente estranhas à consciência, sempre será irracional e pouco lógico deduzir ou inferir apenas desse fato sua absoluta independência da alma racional. A observação cuidadosa dos fenômenos e movimentos da vida nos revelará que o domínio de nossa alma sobre os fenômenos vitais abrange um círculo mais amplo do que normalmente se pensa, quando não se reflete muito sobre

esses assuntos, e que sua influência se estende a não poucos daqueles movimentos que são chamados instintivos, e que somente uma filosofia superficial pode considerar como completamente independentes da alma humana.

A manifestação e, por assim dizer, a reprodução perceptível das paixões no corpo é um daqueles fenômenos chamados necessários e instintivos; e, no entanto, após reflexão séria, não será difícil reconhecer que esses movimentos têm uma dependência incontestável e muito marcante da alma. O terror, a alegria repentina, a inveja e outras paixões manifestam-se instantaneamente no corpo por meio de movimentos mais ou menos perceptíveis. No entanto, essas mutações corporais, que chamamos de instintivas, não são tão independentes da vontade e da consciência de nossa alma quanto se acredita. Quem na sociedade não encontrou homens que sabem dominar essas manifestações externas e nos quais a força de vontade, combinada com hábitos adquiridos, torna-se poderosa o suficiente para modificar profundamente essas tendências instintivas, às vezes disfarçando completamente suas paixões interiores e até mesmo determinando, por parte do corpo, movimentos contrários à paixão interna? A facilidade e a perfeição com que certos atores produzem, suspendem e modificam essas manifestações externas de paixões são mais uma prova do domínio e da influência que a alma exerce sobre muitos dos movimentos chamados necessários e instintivos. [355]

Meditando, então, sobre a multiplicidade e as complicações dos fenômenos da vida, e analisando cuidadosamente suas mudanças e relações, não será difícil persuadir-se de que a energia e a atividade da alma alcançam por caminhos pouco conhecidos até mesmo os menores movimentos da vida que os vitalistas chamam de orgânicos, e que sua influência transcende os limites que a escola vitalista tenta lhe atribuir. De qualquer forma, é muito pouco de acordo com a razão e uma análise consciente dos fenômenos experimentais negar toda influência da atividade de nossa alma sobre as operações instintivas e as funções da vida vegetativa, simplesmente porque elas não são frequentemente acompanhadas de consciência real e explícita. (1) E esta afirmação adquire de certa forma o caráter de [356] certeza moral, se levarmos em conta que os próprios fenômenos da vida intelectual destroem a base fundamental da objeção vitalista, que consiste em supor que a consciência é o *critério* geral para determinar o círculo abrangido pela atividade da alma racional. Porque a verdade é que existem fenômenos que, sem dúvida, pertencem à vida intelectual, e ainda assim não são acompanhados de consciência real e explícita. [357]

{(1) Quanto mais se reflete sobre a natureza do hábito em sua relação com a consciência, mais provável se torna a possibilidade da existência de fenômenos vitais procedentes da alma racional, mesmo que não sejam acompanhados de consciência explícita e atual. "Ninguém ignora", escrevemos sobre este assunto nos *Estudos acima mencionados,"* a poderosa força do hábito e do costume para fortalecer, neutralizar, diminuir e modificar de diferentes maneiras as inclinações ou necessidades inerentes à nossa natureza. Não sem razão se disse que o hábito constitui uma segunda natureza; porque, com efeito, a repetição de atos levada a certo grau determina em nós uma disposição enérgica, a ponto de repetir e executar ações análogas, sem que sejam acompanhadas de um sentimento íntimo de sua existência, sem que tenhamos consciência delas. Assim como muitas vezes caminhamos sem pensar que estamos caminhando, também exercemos muitos outros movimentos e ações sujeitas e capazes de moralidade em si mesmas, sem consciência explícita delas, em virtude de hábitos anteriores e costumes adquiridos. A energia da consciência e a vivacidade do sentimento de ação são geralmente proporcionais ao esforço da alma. Daí a luta e os esforços supremos que somos forçados a fazer para

suspender e impedir os movimentos de qualquer paixão quando, em virtude de um hábito anterior, adquirimos uma vigorosa propensão a repetir certos atos.
Ao contrário, se em vez de neutralizar esses movimentos por Por meio da reflexão e da liberdade, o homem continua a repetir os [356] atos aos quais é impelido pela paixão, já fortalecida pelo hábito, este se fortalece gradualmente, e a disposição para repetir atos semelhantes prevalece imperceptivelmente sobre a vontade e a reflexão. E o que deve ser especialmente notado é que a vivacidade do sentimento interno por esses movimentos enfraquece na proporção em que o hábito que influencia sua existência se torna mais profundamente enraizado em nós. Os primeiros desenvolvimentos da paixão são geralmente acompanhados por uma consciência bastante vigorosa: com o tempo, e quanto mais os atos são repetidos, essa energia da consciência enfraquece gradualmente, eventualmente se extinguindo completamente em alguns casos. Pode-se dizer que a lei geral observada nesse fenômeno é que a vivacidade da consciência e a existência do sentimento pela ação são inversamente proporcionais à força do hábito.
Apliquemos agora esta análise e as leis que acabamos de indicar àqueles fenômenos da vida orgânica ou vegetativa que parecem mais independentes da consciência e que a escola vitalista considera inteiramente estranhos à atividade de nossa alma: as funções de nutrição, digestão, etc. Por um lado, esses atos, que participam das condições dos eventos instintivos, também podem ser considerados atos de hábito, uma vez que tais funções envolvem uma repetição de atos que não é apenas igual, mas muito maior do que aquela encontrada no exercício daquelas faculdades que estão direta e sensivelmente sujeitas à consciência. Por outro lado, esses movimentos são o efeito e a expressão de inclinações e necessidades inerentes à nossa natureza, que podem ser descritas como primitivas e essenciais. É evidente que quanto maior a inclinação ou necessidade fundamental sobre a qual o hábito exerce sua influência, menor desenvolvimento do hábito e menor repetição de atos serão suficientes para enfraquecer e obscurecer o sentimento interno que os acompanha em sua origem.
Mas há mais: diferentemente das funções das faculdades intelectuais e morais [357], nas quais a repetição de atos não começa até que a natureza e a personalidade tenham adquirido um desenvolvimento certo e determinado, o que não ocorre senão depois de alguns anos; e nas quais a repetição dos mesmos atos ocorre por alguns anos; e nas quais a repetição dos mesmos atos só ocorre em intervalos mais ou menos longos, as funções vitais do primeiro tipo começam com a própria existência do homem; e o que acima de tudo não deve ser perdido de vista é que a repetição de seus atos ocorre a cada hora, a cada minuto, a cada instante. Não seria estranho, portanto, se quando o homem adquire consciência explícita de suas ações e se torna consciente de sua personalidade, a atividade da alma, exercendo continuamente e sem cessar por um período de vários anos funções que se referem às necessidades fundamentais, primitivas e essenciais da natureza, tivesse produzido em virtude dessas condições uma disposição tão energética para a repetição de atos análogos por parte dos órgãos que servem a essas funções, que ela não está mais em um estado de estar ciente de sua própria atividade em relação a essa classe de funções vitais.
De fato, se refletirmos um pouco sobre os fenômenos da vida puramente intelectual e suas condições especiais, não será muito difícil persuadir-nos de que existem em nós manifestações de atividade intelectual das quais não temos consciência; e que, em todo caso, a consciência que possuímos a respeito de alguns fenômenos da vida intelectual é tão difícil e imperfeita que esses fenômenos deveriam ser colocados na mesma linha em que os defensores do vitalismo colocam os fenômenos da vida orgânica ou vegetativa, que eles supõem ser independentes da alma racional. Deixando de lado a opinião não inteiramente infundada daqueles que atribuem à alma uma atividade ou ação permanente, da qual certamente não temos consciência, quem ousaria afirmar que possui consciência da multiplicidade de atos, tanto da parte do intelecto quanto da vontade, que os metafísicos destacam para deliberação? Pode-se bem dizer que acontece com estas manifestações da atividade intelectual algo semelhante ao que indicamos a propósito de não poucas funções da vida orgânica [358]: estes atos existem certamente e constituem a nossa deliberação, mas o hábito e a frequência, por um lado, e por outro a sucessão rápida e instantânea dos mesmos, fazem-nos confundi-los numa consciência comum e geral, por assim dizer, e só por um poderoso esforço de reflexão e em circunstâncias dadas, podemos chegar a possuir deles uma consciência mais ou menos clara e explícita.

Entremos em outra ordem de fenômenos intelectuais, e na própria variedade de sistemas e na contradição de opiniões sobre sua existência e natureza, encontraremos mais uma prova de que nem todos os atos e modos de manifestação de nossa atividade intelectual estão sob o domínio da consciência. Enquanto alguns dizem que as sensações procedem da alma e são funções reais dela, outros afirmam que somente Deus é a verdadeira causa da sensação. A escola escocesa afirma que as ideias intelectuais não existem dentro de nós, enquanto a maioria dos filósofos reconhece sua existência. Entre os proponentes dessas ideias, alguns dizem que elas são distintas do ato intelectual; outros afirmam que elas se identificam com a ação do entendimento. Portanto, é necessário reconhecer que nem todos os efeitos reais, nem todos os modos de ação da vida intelectual, estão sujeitos ao testemunho da consciência; pois somente assim é possível conceber tamanha diversidade de opiniões sobre o assunto. A consciência nos revela aqui que estes ou aqueles fenômenos intelectuais existem dentro de nós; mas não nos revela *como* eles existem. O círculo da ação é, portanto, mais amplo do que o círculo da consciência na vida intelectual. Mas há mais: não é apenas o modo de ação, é a própria ação e o fenômeno intelectual que mais de uma vez escapam à percepção da consciência. Isso nos revela que existem dentro de nós sensações e conhecimento intelectual; que recebemos impressões definidas de objetos externos; que pensamos sobre este ou aquele objeto. No entanto, essa mesma consciência nada nos diz sobre a natureza íntima desses fenômenos; nada nos diz sobre os [359] caminhos impenetráveis pelos quais se realiza a transição da ordem sensível para a ordem puramente inteligível; nada nos diz sobre a existência e as condições das primeiras manifestações da vida intelectual. Quem pode se gabar de ter consciência dos primeiros atos do entendimento e da vontade? Há alguém que ouse apontar e explicar-nos o primeiro movimento e como se dá o despertar inicial de sua inteligência?

É, portanto, incontestável que nem todos os modos de ação, nem mesmo todos os atos e fenômenos da vida intelectual, se enquadram no domínio direto, explícito e sensível da consciência. Portanto, ou o argumento dos vitalistas não conclui nada, ou será necessário admitir também dois princípios inteligentes no homem.

Obj. 2ª Sendo a alma racional uma substância espiritual e simples, é inconcebível que ela seja o princípio de funções tão diversas como as orgânicas e puramente intelectuais, e sobretudo é inconcebível que dela possam proceder operações ou funções tão materiais e grosseiras como as vegetativas ou orgânicas.

Resposta: A solução para este argumento pode apresentar sérias dificuldades para aqueles que afirmam ou supõem que os poderes ou faculdades da alma são idênticos à alma, mas não para aqueles que sustentam, com Santo Tomás, que existe uma distinção real entre a alma e a primeira. Pois, uma vez aceita esta opinião, e levando em conta ao mesmo tempo que as faculdades sensíveis e vegetativas são *orgânicas,* ao contrário das intelectuais, que são *inorgânicas,* concebe-se sem grande dificuldade que as funções orgânicas, as sensíveis e as intelectuais, procedem originalmente da alma racional substancialmente unida ao corpo, como de seu princípio geral e único, mas remoto. Nesta

teoria, a alma é uma atividade vital essencial: as faculdades vegetativas, sensíveis e intelectuais são derivações parciais desta atividade fundamental, ou, como diziam os escolásticos, deste *actus primus* : as funções ou atos vitais procedem das faculdades, como de seu princípio imediato ou próximo: o princípio *primeiro* e *substancial* [360] dessas funções é um e idêntico; O princípio secundário, *acidental* e *próximo* é múltiplo e diferente, em relação à diversidade de funções. Essas faculdades, origem imediata das operações, embora inerentes à alma, sem as quais não podem existir, não se identificam com sua substância ou essência, assim como o movimento não se identifica com o corpo, embora não possa existir sem o corpo. A alma é uma *força vital primitiva,* como disse Leibniz. "A faculdade nada mais é do que um *atributo,* um *modo* dessa força primitiva, uma força derivada *,* uma *qualidade distinta* da alma", acrescentou este grande filósofo.

Artigo II
A alma racional, forma substancial do homem

Observações.

1. Desde a mais remota antiguidade, os filósofos têm se dividido quanto à *maneira* como a alma racional se une ao corpo. Muitos adotam, explícita ou implicitamente, a antiga teoria de Platão, supondo que a alma se une ao corpo humano como o motor ao móvel, como o piloto ao navio que dirige, como o artífice ao instrumento por meio do qual trabalha. Todos aqueles que, ao falar da alma humana, atribuem a ela o nome de *"eu",* dizendo, por exemplo, "o *eu* é uma substância simples", "o *eu* é indivisível e imortal", etc., ou seguem a teoria platônica da união da alma com o corpo, ou falam com notável impropriedade filosófica; pois, se essa união é mais íntima e perfeita do que a teoria de Platão permite, tais afirmações são completamente imprecisas, visto que o *eu* não é a alma sozinha, mas o composto ou a pessoa resultante da união da alma e do corpo; uma doutrina que, além disso, tem em seu apoio o senso comum ou o consentimento dos homens.
2. Outros filósofos sustentaram, ao contrário, que [361] entre a alma racional e o corpo existe uma união mais perfeita e superior do que aquela permitida pela teoria platônica com suas várias gradações, isto é, uma verdadeira *união substancial;* o que significa que a alma e o corpo estão unidos como duas substâncias parciais e incompletas, destinadas por sua própria natureza a se completarem reciprocamente, constituindo *uma substância completa,* como uma natureza ou essência específica e como uma pessoa. Os escolásticos queriam dizer tudo isso de forma mais concisa quando disseram que a alma racional é a forma substancial do homem; o que equivale a dizer que a alma está unida ao corpo como o ato está à potência, como a determinação essencial está à coisa determinável, como a atividade vital e organizadora está à matéria inerte e inorgânica, a fim de constituir assim *uma* natureza substancial, *uma* pessoa, *um homem,* em suma. Nesse sentido, deve-se entender o seguinte:

Tese
A alma racional é a forma substancial do homem e, consequentemente, está unida ao corpo por união substancial.

Para nos convencermos da verdade desta proposição, basta ter em mente que todas as condições indicadas acima para a união substancial estão aqui preenchidas.
a) Porque o senso comum, de acordo com a razão, nos diz que *o homem* não é nem o corpo sozinho nem a alma sozinha, mas o composto dos dois. Também nos diz que *o homem é uma* natureza ou espécie completa, como o são *um* animal ou uma planta, e que *Pedro,* um indivíduo composto de corpo e alma racional, é o que chamamos de pessoa humana e o que constitui o *eu* humano ; diz-nos, finalmente, que o nome *eu* é aplicado impropriamente à alma sozinha, tomando a parte principal pelo todo. Portanto, a união entre a alma racional e o corpo é e deve ser chamada *substancial,* na medida em que produz ou provoca *a unidade substancial* da natureza e da pessoa. [362]
b) A alma e o corpo são substâncias incompletas, cada uma em si mesma, e se aperfeiçoam e completam reciprocamente. Acabamos de ver que nem o corpo nem a alma por si só constituem o homem, que é a substância completa ou específica. Por outro lado, o corpo recebe sua própria organização e é o corpo *humano* em virtude da informação atual da alma racional; e, por sua vez, a alma não pode desenvolver, aperfeiçoar ou mesmo exercer todas as funções de que é capaz, sem a cooperação do corpo, do qual evidentemente depende nas funções ou operações sensíveis e vegetativas ou orgânicas, e mesmo nas puramente intelectuais, uma vez que estas só se realizam sob a condição de serem determinadas e receberem a matéria ou objeto da sensibilidade. Portanto, nem o corpo nem a alma possuem-se completamente *quoad esse et operationem.* Portanto, ambos são substâncias essencialmente incompletas que se completam reciprocamente por meio de sua união. Então, essa união é uma *união verdadeiramente substancial,* ou o que é o mesmo, é uma *união informativa,* segundo a alma e porque a alma é a forma substancial do homem.
2. Outra prova não menos convincente da verdade da tese é que a alma racional preenche as duas condições fundamentais e características da forma substancial. Essas condições são, como indicado: 1. que a coisa que se diz informada por ela recebe dela seu próprio ser ou sua determinação específica, como de seu princípio interno imediato; porque não estamos lidando aqui com os princípios externos ou eficientes da coisa, mas com os constitutivos ou formais; 2. que o que se chama *forma substancial* é uma substância incompleta, de modo que não pode existir em si mesma em razão de sua natureza e suposição completa ou individual, mas tem a aptidão para se comunicar com outra substância parcial e, ao mesmo tempo, a necessidade de verificá-la para constituir um ser perfeito *quoad esse et operari.* Que a primeira condição é apropriada à alma racional em relação ao homem não pode ser duvidado, uma vez que [363] o corpo humano e o homem recebem seu ser e determinação específica e essencial como tais em razão do mesmo; de modo que se pode dizer que o corpo humano é *humano,* e que *o homem* é esta espécie

específica de substância e não outra, em razão e por força da alma racional que os constitui como tais, sendo, como ela, a razão formal e interna suficiente pela qual o homem é *homem* ou uma substância distinta de todas as outras, e seu corpo é *humano.* Não é menos incontestável que a segunda condição se aplica igualmente a ela; porque a alma racional, apesar de sua capacidade de existir por si mesma após a separação do corpo, neste estado de separação não constitui uma natureza completa, isto é, a natureza humana, para a qual precisa unir-se ao corpo; e sobretudo, neste estado de separação, além de ser *comunicável* ao corpo, o que basta para privá-lo da subsistência e da personalidade perfeitas, ela não se possui completamente; pois não pode apresentar, muito menos desenvolver, todas as manifestações possíveis de sua atividade, e não pode exercer as funções da vida animal e sensível. Portanto, a alma racional, por si e por si, é uma substância essencialmente incompleta, e como tal, naturalmente ordenada a unir-se substancialmente a outra substância, a fim de constituir com ela uma *substância* completa .

Concluiremos estes testes com as seguintes reflexões, que os sintetizam em parte, mas também os desenvolvem e esclarecem.

1. Para nós, que não vemos as essências íntimas das coisas em si mesmas, o meio mais racional e legítimo de chegar ao conhecimento da verdade sobre a natureza do homem e seus atributos é a observação dos fenômenos psicológicos revelados no sentido íntimo. É uma verdade filosófica do senso comum que a natureza de uma coisa e as condições essenciais de seu ser estão em relação necessária com suas operações; porque, como diz São Tomás, *operari sequitur esse, et juxta modum operandi est modus essendi.* Ora, se a ideia ontológica da [364] personalidade completa exige que a substância à qual se atribui a subsistência perfeita possua a si mesma *quoad esse et operari,* isto é, que possa existir e produzir suas operações por si mesma, sem a necessidade de se comunicar com outra substância, é claramente evidente que a alma racional não constitui por si só a personalidade completa do homem. Nisto, além das operações e funções puramente intelectuais e imateriais, há outras de ordem inferior, como as da sensibilidade, que não pertencem exclusivamente à alma, como as primeiras, mas dependem de órgãos materiais com cuja cooperação se verificam: então, ou é preciso negar a unidade pessoal do *eu* humano , admitindo no homem duas pessoas, uma das quais é o princípio e o sujeito próprio das operações puramente intelectuais e espirituais, e a outra dos fenômenos da sensibilidade, ou é preciso admitir que o corpo entra como elemento substancial da personalidade humana.

2. Mesmo que, por meio de esforços supremos de raciocínio ou de considerações mais ou menos sutis, se tentasse escapar à força da demonstração precedente sob o pretexto de que as funções da sensibilidade se originam e residem *somente* na alma , a dificuldade permaneceria sempre quanto às funções da vida vegetativa ou orgânica, que também residem na alma, como foi provado no artigo anterior. Acrescente-se a isso o fato de que a hipótese de que as chamadas funções orgânicas procedem de um princípio vital distinto da alma traz consigo o grave inconveniente de dividir o homem em duas substâncias vivas, com o resultado de que o homem não pode ser chamado de *ser* vivo, nem de *um* ser vivo,

mas sim de *duas* substâncias ou seres vivos. Além disso, uma vez aceita essa hipótese, não é fácil indicar a razão suficiente pela qual, quando a alma racional é separada de suas faculdades intelectuais e sensíveis, o corpo também é privado de todas as funções vitais ou orgânicas. Certamente, se o princípio vital dos fenômenos da vida vegetativa é inteiramente distinto do princípio vivo, do qual procedem as funções da sensibilidade e da ordem intelectual, como [365] se supõe na hipótese indicada, aquele poderá permanecer e manifestar-se no corpo humano após a separação da alma racional.

3. Finalmente, por maiores que sejam as dificuldades que o problema da natureza da união entre a alma racional e o corpo apresenta e sempre apresentará, um problema que é, sem dúvida, um dos mais difíceis e importantes da psicologia, será sempre verdade que a solução que propusemos é preferível à solução da escola platônica, isto é, à de todos os psicólogos, antigos ou modernos, que, embora concordem fundamentalmente com esta teoria de Platão, na verdade reduzem a união da alma com o corpo a uma união acidental, incompleta e imperfeita, à união do motor ao móvel, do agente principal ao instrumento. Pois a verdade é que, como observa apropriadamente São Tomás, a unidade da natureza e a unidade pessoal do *ser* humano desaparecem inevitavelmente a partir do momento em que tal hipótese é assumida como verdadeira. O agente principal e seu instrumento são duas substâncias, duas naturezas, dois seres distintos, completos e independentes, de cuja união nunca resulta nem pode resultar uma única suposição, um único indivíduo, uma única pessoa. O artesão que move ou usa o martelo, o vapor que comunica movimento ao navio, o fogo que aquece e agita a água, estão unidos apenas acidentalmente, apenas imperfeitamente, insubstancialmente e intimamente, e é por isso que sua união não resulta em *uma* substância, *uma* natureza, *um* indivíduo, muito menos *uma* pessoa. Portanto, se a alma racional só está unida ao corpo de uma das maneiras indicadas, seremos forçados a admitir que o corpo é uma suposição ou indivíduo completo, e a alma, por sua vez, outro indivíduo, isto é, uma pessoa completa. Portanto, quando dizemos que Pedro raciocina, quer e sente, a palavra *Pedro* significa apenas a alma racional, e não o indivíduo composto de alma e corpo; e, no entanto, é a essa pessoa que o nome *Pedro* é apropriado na linguagem e no senso comum dos homens. Além disso, se este nome significa apenas a [366] personalidade da alma racional, quando quisermos falar das operações ou fenômenos próprios da outra suposição, será necessário inventar outro nome, aplicável e correspondente *somente* ao corpo do homem , já que as operações de uma suposição completa não podem ser atribuídas a outra.

Concluamos, então, que, se quisermos evitar esses e outros graves inconvenientes e absurdos aos quais a teoria de Platão conduz em suas gradações e variedades, tanto na ordem filosófica quanto teológica, é necessário reconhecer que a alma racional está unida ao corpo como sua forma substancial. O que não significa outra coisa senão que a alma humana é uma substância incompleta, incapaz, portanto, de agir completamente por si mesma, isto é, de exercer e realizar independentemente de outra substância todas as operações ou funções vitais de que é capaz, todas as manifestações de sua atividade; que ela não possui em si mesma perfeitamente *quoad esse et operari,* condição necessária

para a subsistência completa; e, finalmente, que ela tem a aptidão e, por assim dizer, uma tendência necessária para se unir ao corpo, a fim de chegar, por meio dessa união, ao complemento específico da natureza ou essência, ou subsistência completa ou personalidade, ao exercício e desenvolvimento completos de sua atividade e forças vitais.

Escolium

Antes de concluir este artigo, será bom notar que, quando dizemos que a alma racional se une ao corpo humano como forma substancial, não se deve entender que ela se une ao corpo organizado de antemão, de modo que o corpo humano, isto é, com *organização humana,* existe como tal antes de ser animado e vivificado pela alma racional. Esta alma, assim como é a causa e a razão suficientes da vivificação e animação do corpo, é também a causa da organização *humana* e de tudo o que é atualidade ou perfeição no homem. A união, então, ocorre imediatamente com a matéria, *prima matter,* que recebe da alma racional,[367] como forma substancial, tudo o que nela é atual, todas as suas determinações, tudo o que ela tem em ato; pois é isso que o conceito de forma substancial exige, como se verá em Cosmologia. É desnecessário acrescentar que esta doutrina é absolutamente independente da hipótese adotada a respeito da origem da animação do feto humano. Porque, quer isso seja originalmente realizado pela alma racional ou por algum outro princípio vital, é sempre necessário reconhecer que, quando a alma racional entra no corpo, ela entra como uma forma substancial, isto é, como o primeiro ato substancial que atua e determina essencialmente a matéria; ela entra como o único princípio vital de todas as manifestações da atividade humana.

Artigo III
O estado de união ou comércio entre a alma e o corpo

A união da alma racional com o corpo traz consigo e dá origem ao que os filósofos comumente chamam de *comunhão da alma com o corpo,* fenômeno cuja existência e realidade estão ao alcance de todos; pois todos sabem, experimentam e observam que certos e determinados atos ou afeições da alma correspondem a certos e determinados acidentes e movimentos no corpo, e vice-versa.

Este fenômeno é incontestável e evidente em sua realidade, mas difícil de explicar em termos de seu *modo* e *causas imediatas ; e digo causas imediatas* porque não há dúvida de que a causa mediata ou primeira é a união da alma com o corpo. Essa dificuldade deu origem a uma variedade de sistemas ou teorias, dos quais os principais são os seguintes, que examinaremos o mais brevemente possível.

A) *Sistema de causas ocasionais.* [368]

Este sistema foi idealizado, ou pelo menos indicado, por Descartes, desenvolvido e completado por seus discípulos, em particular por Mallebranche. Este sistema visa

a) Que a vontade dos espíritos, e consequentemente a nossa, não possui força ou poder algum para mover um corpo, por menor que seja: donde ele infere que entre a volição do homem e o movimento de seu braço não existe conexão necessária ou natural.
b) Os atos da vontade, os pensamentos e as sensações, são meras ocasiões dos atos ou movimentos do corpo, que são produzidos direta e imediatamente por Deus, que também produz em nós os atos da vontade, do entendimento e das sensações, por ocasião de certos e determinados movimentos do corpo.
c) Consequentemente, nem o corpo influencia ativamente a alma, nem a alma o corpo. "Aqueles que afirmam", escreve o oratoriano francês, "que temos o verdadeiro poder de mover o braço, devem também confessar que Deus pode comunicar às almas o poder de criar, de aniquilar, de fazer ou produzir todas as coisas possíveis, numa palavra, que Ele pode torná-las onipotentes." A falsidade de tal sistema é demonstrada, por assim dizer: 1º pelo seu próprio exagero: pois é, sem dúvida, um exagero antifilosófico, perigoso e contrário ao senso comum, supor que Deus não pode comunicar nenhum poder ou força ativa às criaturas, ou que esse poder implicaria o poder de comunicar a elas a faculdade de criação, isto é, a onipotência; 2º esta teoria leva à negação da liberdade humana, que é incompatível com a passividade universal que Mallebranche supõe nas criaturas; pois, segundo ele, não apenas os corpos, mas também as almas ou espíritos mais nobres " *não podem ser verdadeiras causas de nada* ", ou seja, que as ações que chamamos livres não procedem de nossa vontade, mas de sua verdadeira causa eficiente: e uma vez admitido isso, a que se reduz a liberdade humana senão a um homem sem senso real e filosófico? [369]
B) *Sistema de harmonia pré-estabelecida.*
a) Segundo a concepção de Leibniz, a alma e o corpo são duas substâncias completamente estranhas uma à outra do ponto de vista de sua influência recíproca ativa. Unidos e harmoniosos por uma espécie de acaso previsto de antemão por Deus, nem as operações e determinações da alma têm qualquer influência sobre os movimentos e afecções do corpo, nem as do corpo têm qualquer influência sobre as funções ou afecções da alma. São dois relógios que andam em harmonia, mas cujos movimentos são independentes um do outro.
b) Não contente com isso, o filósofo alemão ensina também que a alma e o corpo são como dois autômatos formados por Deus de tal modo que a série de atos e movimentos que executam estão ligados de tal modo que os precedentes contêm razão suficiente e são causa necessária dos seguintes. A teoria de Leibniz é mais insustentável e absurda do que a dos cartesianos. Em primeiro lugar, está em completa e aberta contradição com o senso comum da humanidade, que nem Leibniz nem todos os filósofos juntos jamais conseguirão persuadir de que entre a alma e o corpo não há relação ou influência maior do que aquela entre dois relógios que acidentalmente batem em uníssono, em virtude da uniformidade pretendida pelo artesão. Em segundo lugar, esta teoria é absolutamente incompatível com a liberdade humana, uma vez que a determinação ou volição B da vontade tem uma relação necessária com a determinação ou volição A, que a precede. Em

filosofia sólida, e deixando de lado as objeções, isto é o mesmo que dizer que o homem não é mestre em colocar ou não colocar um certo ato, uma certa volição, um certo pensamento ou uma certa sensação. Isto sem levar em conta que a própria experiência rejeita tal doutrina. Amor e ódio, prazer e dor, sucedem-se em nossa alma em relação ao mesmo objeto. Por outro lado, pode acontecer que a meditação ou o pensamento sobre um problema abstrato de filosofia ou geometria seja imediatamente seguido pela percepção do ruído produzido por um canhão, [370] a sensação de ver um amigo, uma dor reumática, etc. Pode-se admitir seriamente que a especulação sobre o problema contém razão suficiente e é a causa das percepções e sensações indicadas? Acrescente-se a isso que, na teoria de Leibniz, se tal sistema merece o nome de teoria, será necessário admitir que, quando a mão de Santo Tomás escreveu a *Suma Teológica,* a de Santo Agostinho a *Cidade de Deus* e a de Virgílio a *Eneida,* a mão executou movimentos necessários e puramente mecânicos, sem qualquer dependência real e efetiva da alma inteligente de seus autores. Esta consequência por si só seria suficiente para condenar o sistema do filósofo alemão (1).

{(1) E não acredite que se trate de deduções forçadas ou aplicações violentas do sistema que combatemos. Ouça o que o próprio Leibnitz escreve. «L'ame de Virgile produziu l'Eneide, e la main escreveu o meme poema, sem que sa main obeit en acune façon à l'intention do autor; mais Dieu avait reglé de tout temps, que l'ame de Virgile ferat des vers, et qu'une main attachmenté au corps de Virgile, les mettrait par ecrit.» Esta passagem por si só é suficiente para julgar a harmonia pré-estabelecida como uma teoria filosófica.}

C) *Sistema de um mediador plástico.*

a) Deixando de lado o que alguns antigos entendiam por *mediador plástico,* é verdade que alguns modernos tentaram explicar a união e o comércio da alma racional com o corpo, por meio de um princípio vivo que serve de intermediário entre as duas substâncias.

b) Este princípio plástico ou mediador carece de conhecimento, ao menos na reflexão: a alma racional não tem consciência dele nem de suas funções; mas isso não a impede de servir de mensageiro que transmite ao corpo as operações e afecções da alma, e reciprocamente as do corpo à alma. Este sistema não merece uma refutação séria. Basta ter em mente: 1. que é completamente gratuito, inventado à vontade, ou melhor, pela imaginação, e sem qualquer fundamento racional ou experimental, uma vez que se confessa que [371] não temos consciência da existência do mediador plástico; 2. destrói a unidade substancial da natureza e da pessoa, resultante da união imediata da alma com o corpo ou a matéria, como forma substancial; 3. é inútil para o propósito de sua invenção ou admissão, que não é outro senão o de preencher a lacuna entre o corpo *como* substância material e a alma *como* substância espiritual; porque este mediador é uma substância material ou espiritual; em qualquer das hipóteses, a mesma dificuldade que se pretende explicar ou evitar permanecerá.

D) *Sistema de influência física.*

a) A influência física pode ser entendida como *ação e reação,* de modo que a alma e o corpo são concebidos como dois agentes distintos, completos em si mesmos e independentes, agindo um sobre o outro da mesma forma que um homem age sobre o outro. Nesse sentido, é inadmissível, pois é incompatível com a unidade da natureza e da

pessoa no homem, e pressupõe uma união acidental entre ambas, no sentido da teoria de Platão, uma teoria que não pode ser sustentada pela filosofia sólida, como demonstramos.
b) A influência física pode ser entendida por *concomitância* e, nesse sentido, quando devidamente explicada ou compreendida, é o sistema mais racional e filosófico para explicar a interação da alma com o corpo durante o estado de união. Para se convencer disso e formar uma ideia mais ou menos precisa da natureza e das condições dessa influência física, considere as seguintes reflexões:
1º Pelo simples fato de a alma racional estar unida ao corpo como sua forma substancial e como determinação essencial do homem, dos dois resultam *uma* natureza específica completa, isto é, a natureza humana, e *uma pessoa completa.*
2º Onde há *uma* natureza, há um ser, e onde há *um* suppositum ou pessoa, há *um* princípio e um sujeito total e adequado das ações, modificações e afecções desse suppositum; pois, segundo o axioma filosófico, as ações dos supositums: *actiones sunt suppositorum.* [372]
3. Portanto, todas as ações e modificações deste homem têm sua origem ou estão enraizadas em sua alma e corpo como unidos, isto é, como constituem *uma* natureza e *uma* pessoa; donde se segue que procedem de *toda* a natureza humana como de seu princípio radical e primitivo quo *,* e da pessoa como de seu princípio *quod* : a natureza humana *est id quo homo operatur;* a pessoa *est id quod operatur.* Disto se segue que, estritamente falando, as operações e modificações que ocorrem no homem não pertencem nem *exclusivamente* à alma nem somente ao corpo, mas a ambos simultaneamente, na medida em que, em virtude de sua união substancial, constituem *uma* natureza e *uma* pessoa.
4. Considerando, porém, 1. que a união entre a alma e o corpo não é uma verdadeira mistura ou mixtura, e que, deste ponto de vista, a união não impede que cada um conserve de algum modo as condições próprias e peculiares da sua natureza; 2. que, embora o homem ou a pessoa humana seja o princípio completo e *adequado* das operações e modificações, algumas destas lhe são apropriadas *primo et principaliter* em razão do corpo, como andar, mover o braço, falar, etc.; outras, pelo contrário, lhe são apropriadas *primo et principaliter* em razão do corpo, como andar, mover o braço, falar, etc.; outras, pelo contrário, lhe são apropriadas *primo et principaliter* em razão da alma, como as funções de ver, imaginar, conhecer, amar, etc., entende-se sem grande dificuldade que, quando o corpo exerce qualquer dos movimentos indicados, é necessariamente afetado pela concomitância com a alma, assim como esta e aquela constituem um princípio completo e adequado destes movimentos, em virtude da unidade da natureza e da pessoa resultante da sua união. O mesmo acontece proporcionalmente com as operações e afeições que pertencem primeira e principalmente à alma.
5. A alma é o princípio vital de todas e cada uma das faculdades ou forças que existem e operam no homem, desde as mais simples, como a locomoção e a nutrição, até as puramente intelectuais, como o entendimento e a vontade. Essas faculdades, embora verdadeiramente distintas umas das outras, tanto em razão de suas ações e objetos, como também [373] pelo fato de que algumas dependem de órgãos materiais para sua ação e

outras não, todas concordam e se unem, por assim dizer, na unidade de seu primeiro princípio, que é a substância da alma, e, por este lado, têm uma certa conexão natural e íntima umas com as outras.
6. Portanto, não é impossível, mas sim perfeitamente natural, que essas faculdades, ligadas por seu princípio comum, fluam reciprocamente umas sobre as outras, de modo que as faculdades materiais e orgânicas determinem afecções e modificações na alma, e as inorgânicas no corpo, seja imediatamente, seja por meio de outras faculdades inferiores ou mais próximas da matéria. Deve-se acrescentar também que os órgãos nos quais muitas dessas potências residem ou por meio dos quais funcionam estão relacionados a um ou mais centros comuns.
7. Então, se quisermos nos elevar acima das representações imaginárias e atender à razão pura, devemos admitir que a comunhão entre a alma e o corpo, cuja existência a experiência demonstra e revela, é verificada em virtude da *influência física da concomitância ou unidade do ser,* e isso sob dois pontos de vista principais: 1. porque as operações, modificações, afecções e afecções da alma e do corpo se tornam mútuas, recíprocas e necessariamente fluem de uma para a outra e vice-versa, pela mesma razão que a união entre as duas é tão íntima, substancial e essencial que constituem *uma natureza, uma pessoa* e, consequentemente, *um* ser, o princípio total e adequado de todas essas operações e modificações; 2. na medida em que os poderes e forças pelos quais essas diversas operações e movimentos são realizados ou executados procedem ou estão enraizados todos em um e o mesmo princípio substancial, que é a alma racional; e, consequentemente, é natural que uma flua de volta para a outra, e que as funções de uma excitem e modifiquem em diferentes direções o exercício das outras. [374]

Artigo IV
A alma racional no estado de separação

Na filosofia moderna, sem excluir a filosofia cristã, quase nada se encontra a respeito do estado natural e das condições da alma humana após sua separação do corpo. Essa omissão constitui, a nosso ver, uma genuína lacuna na psicologia cristã, que preencheremos com a brevidade exigida pelo escopo deste trabalho, delineando nossa teoria sobre o assunto, condensada nas seguintes reflexões:
1. Da doutrina até aqui apresentada e desenvolvida, infere-se que a alma racional, por um lado, é substancial e consequentemente uma parte essencial da natureza humana e, por outro, é em si mesma uma substância simples e espiritual, capaz de existir separada do corpo. Disto se segue que a alma humana pode e deve ser enquadrada nos limites do mundo corpóreo e do mundo espiritual, como substância que liga esses dois mundos, como um ser que, por um lado, tem afinidade e se aproxima da ordem material e, por outro, se aproxima dos anjos, como espíritos puros e subsistentes.
2º Essa dupla relação da nossa alma naturalmente dá origem a certos predicados e atributos que lhe são próprios em relação a esse tipo de dupla natureza que ela contém

em si. Do primeiro ponto de vista, isto é, como forma substancial do corpo, é apropriado que ele tenha ordem e inclinação natural no corpo com o qual constitui a natureza humana e uma personalidade completa; porque cada parte essencial envolve ordem essencial e inclinação natural e espontânea na coisa ou natureza da qual faz parte. Do segundo ponto de vista, isto é, na medida em que é uma substância simples e espiritual,[375] é apropriado que tenha a faculdade ou o poder de existir e agir sem o corpo.

3. Embora o estado de separação não seja repugnante à alma racional, considerada precisamente na medida em que é uma substância espiritual e inteligente, isso não impede que o estado de união com o corpo lhe seja mais próprio e conatural, falando absolutamente e *per se;* porque cada parte é naturalmente ordenada ao todo e é aperfeiçoada nele e por ele; e é incontestável que a alma é ordenada ao homem como uma parte essencial ao homem. Portanto, uma vez que o estado natural da parte, como parte, é existir no todo, deve-se admitir que, falando absolutamente e com rigor filosófico, o estado de união com o corpo é mais natural à alma do que o estado de separação. Por esta razão, os escolásticos corretamente disseram que o estado de união é *natural* à alma, e o estado de separação *é preternatural* (1).

{(1) Esta doutrina está em total acordo com a seguinte passagem do Cardeal Caetano, filósofo e profundo pensador. «Anima intelective, quia est suprema forma in materia existium, secundum sui supremum participat aliquid de natura substantiarum separatarum (os anjos geralmente chamados pelos escolásticos, *substâncias separadas*), et secundum seipsam absoluto, aliquid aliud sibi vendicat. Secundum enim propriam naturam ut sic, vendicat sibi esse corpore, et intelligere per Conversionem ad phantasmata, quoniam est essencialiter pars: secundum vero quod participat substantias separatas (na medida em que tem certa afinidade e semelhança com os anjos), habet quod sit etiam extra corpus, ut illae sunt, et intelligat per Conversionem ad intelligibilia simpliciter, ut illae intelligunt; et sic ille modus est simpliciter naturalis animae, hic vero *praeternaturalis* . *Comentário. em soma. Teol. D. Th.,* 1ª p., questão. 89, art. Ei.}

4. Toda operação é uma atualidade ou perfeição e, consequentemente, pressupõe a atualidade ou perfeição do ser que age; porque o ser é antes do agir, e a operação que vem a ser, como difusão acidental e secundária do ser que age, tem uma proporção ou relação necessária com a natureza e as condições próprias de ser da coisa que age. [376] Disto se segue que o modo de agir ou funcionar de uma coisa deve necessariamente estar em relação e proporção com seu modo de ser. Então, como o modo de ser da alma unida ao corpo é diferente do modo de ser quando está separada, é também necessário que o modo de agir seja diferente em um estado e no outro. Este princípio, cuja verdade e solidez científica não podem ser questionadas na boa filosofia, leva logicamente às seguintes deduções e aplicações:

a) Durante o estado de união, e por causa deste estado, a atividade intelectual da alma se converte e se dirige para os objetos materiais e sensíveis representados pela imaginação e pelos outros sentidos; porque, segundo a palavra profundamente filosófica de Santo Tomás, *anima humana corpori unita, aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum* : em virtude da união, ela dirige seu olhar para as coisas corpóreas ou objetos sensíveis. Ao contrário, no estado de separação, ela converte e dirige sua atividade intelectual para objetos superiores, isto é, coisas espirituais. Em outras palavras: no estado de união, a atividade intelectual se dirige *primeiramente* e se exerce com mais frequência sobre as coisas ou objetos que constituem o mundo corpóreo, e

secundariamente , ou por meio destes, se dirige e se aplica aos objetos e seres do mundo espiritual e inteligível. No estado de separação, a direção e o exercício da atividade se verificam em ordem inversa, dirigindo-se primeiramente a Deus, aos anjos e às almas racionais, seres que constituem o mundo espiritual, como seu objeto próprio e conatural, e depois, imediatamente ou como objeto secundário e menos próprio desse estado, ao mundo corpóreo e sensível.

(b) Assim, no estado de união, a alma não tem intuição imediata de si mesma ou de sua substância, mas apenas uma intuição mediata e indireta de seus atos, por meio da qual chegamos ao conhecimento de sua natureza. Da mesma forma, neste estado de união, não temos intuição de Deus ou dos anjos, mas os conhecemos por raciocínios baseados em comparações, analogias, [377] relações e na remoção de imperfeições. No estado de separação, 1º a alma atinge um conhecimento de Deus, embora não intuitivo e imediato, pois este excede sua capacidade e poderes naturais, mas muito mais perfeito e claro do que o desta vida, seja por meio de ideias infusas ou por uma espécie de intuição indireta baseada na intuição direta de sua própria essência; porque 2º neste estado a alma se conhece por intuição direta e imediata de sua substância, que, em virtude da separação, adquire a *inteligibilidade imediata* ou presença *inteligível* que não possuía no estado de união com o corpo; 3º finalmente, conhece as outras substâncias espirituais finitas, isto é, os anjos, por intuição indireta ou analogia; porque em sua própria substância e essência, vê a essência dos anjos com os quais tem uma semelhança ou analogia de natureza especial: *anima separata,* diz Santo Tomás, *intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas, non tamen ita perfecte sicut ipsae cognoscunt se invicem.* Isto é, a alma separada do corpo: 1º possuirá um conhecimento muito mais perfeito dos anjos do que pode atingir na vida presente, porque os anjos pertencem ao mundo espiritual ou superior que constitui o objeto próprio, específico e inato da inteligência separada do corpo; 2º porém, este conhecimento não será tão perfeito como o que corresponde a um anjo em relação a outro, dado que a inteligência humana é naturalmente inferior à dos anjos; 3º a alma separada não conhece os anjos de maneira intuitiva e imediata, como conhece a si mesma, porque lhes falta a presença íntima que a alma tem em relação a si mesma.

(c) Quanto aos objetos de ordem inferior, e principalmente aos seres que constituem o mundo corpóreo, a alma separada os conhece ou por meio de ideias adquiridas nesta vida e preservadas no entendimento, ou principalmente por meio de ideias infusas, análogas ou semelhantes às que Deus infunde aos anjos. Mas, como essas ideias infusas representam muitos objetos ao mesmo tempo e são [378] muito universais, elas não estão em relação ou proporção com o poder intelectual do homem, que é muito inferior ao dos anjos, donde se segue que o conhecimento que a alma alcançaria apenas por meio dessas ideias infusas seria imperfeito ou confuso e, consequentemente, menos adequado à capacidade ou poder da alma humana.

d) Donde podemos inferir que o conhecimento, ou melhor, o modo de conhecer da alma separada, embora seja mais perfeito do que aquele que possui no estado de união,

considerado absolutamente ou *secundum se,* abstração feita do sujeito em que se encontra, isso não significa que seja menos perfeito *em relação* à alma racional, porque é desproporcional à força intelectual desta última, que não pode conhecer os objetos *com distinção e clareza* se estes não forem representados por meio de ideias particulares, reduzidas, parciais e determinadas, que representam poucas coisas de cada vez.
e) Assim, assim como o estado de união é natural à alma e o estado de separação é bastante sobrenatural, no sentido que explicamos, assim também se pode dizer que o conhecimento por abstração, *per abstractionem specierum a phantasmatibus,* é mais natural à alma do que o conhecimento por ideias infusas e *per conversionem ad superiora et intelligibilia,* que ela adquire ou possui no estado de separação.
Toda a doutrina aqui contida deve ser entendida a partir da alma considerada na ordem puramente natural, isto é, levando em conta as condições de sua natureza e de suas potências, desconsiderando e fazendo completa abstração do que lhe convém em virtude de sua elevação à ordem sobrenatural e das condições anexadas a essa ordem pela vontade e poder de Deus

Capítulo Três
Origem da Alma Racional
Artigo I
Principais teorias sobre a origem da alma

É bem sabido que Platão e Orígenes ensinavam que as almas humanas existiam desde o princípio do mundo e que sua união com o corpo humano era uma espécie de punição pelos pecados cometidos em sua existência anterior. Essa opinião, fundamentalmente renovada pelos espiritualistas de nosso tempo, apesar de ser uma teoria completamente gratuita, contradiz a experiência interna e a observação psicológica, que não fornecem nenhuma evidência racional de tal preexistência da alma. Além disso, essa hipótese é incompatível com a unidade substancial da natureza e da pessoa no homem e, além disso, destrói a naturalidade ou espontaneidade da união entre alma e corpo. Pois é claro que, se a alma existe e se possui completamente antes de se unir ao corpo, e se essa união tem o caráter de punição, tal união, longe de ser natural para a alma, deveria ser chamada de violenta. Rejeitada esta teoria, e deixando de lado aquelas cuja falsidade é ainda mais evidente (1), é necessário admitir na boa filosofia que a produção de cada alma racional está subordinada à produção do homem que é informado, constituído e animado por ela, e que, por conseguinte, [380] ela começa a existir com o homem e no homem por ela vivificado.
{(1) Tais são, por exemplo, a teoria panteísta que faz da alma uma parte da substância divina, e a teoria de alguns gentios para quem a alma do homem era uma parte ou derivação da alma universal do mundo.}
Contudo, esta afirmação fundamental e constante da filosofia cristã, indubitavelmente conforme à razão, à ciência e ao senso comum, não impediu a diversidade de sistemas ou

teorias quanto *ao modo* de verificar a produção da alma racional, existindo três sistemas principais sobre este ponto concreto ou particular, a saber:

a) *O Traducianismo,* sistema semimaterialista que tenta explicar a produção da alma racional, considerando-a como efeito ou desenvolvimento germinativo da alma e do corpo dos pais, do mesmo modo que a planta ou o animal são produzidos pela ação simultânea e complexa do corpo e da forma ou alma que constituem a planta ou o animal do qual provêm.

b) *O geracionismo* afirma que a alma racional do filho é produzida ou engendrada pela alma do pai, da mesma forma que uma vela acende outra vela sem diminuir sua luz. Pode-se dizer que este sistema difere do anterior apenas por excluir a influência do corpo (1).

{(1) Alguns filósofos modernos, mesmo aqueles que se passam por católicos, incluindo Kleé, Oischinger e Froschlammer, reviveram a *teoria geracionista,* ao mesmo tempo em que se esforçaram para apresentá-la não apenas como racional e filosófica, mas também como conforme à tradição dos Padres e Padres da Igreja e à doutrina católica. Quanto ao *Traducianismo,* não sabemos se foi ensinado pelos Padres ou por quaisquer escritores eclesiásticos notáveis, exceto Tertuliano, que pelo menos parece favorável e até mesmo partidário dessa teoria, a julgar por várias passagens de suas obras. "Hominius anima", diz um deles, "velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta, genitalibus faeminae foveis commendata, cum omni sua paratura pullulabit, tam intellectu, quam et sensu." *De Anima,* cap. XXVII.}

A estranha teoria de Leibintz, segundo a qual as almas racionais estão pré-contidas *no semine parentum, na virtude seminal [381] dos pais, ascendendo a Adão, em quem todas as almas racionais incluídas em certos corpúsculos orgânicos preexistiram, coincide* , na verdade, com o geracionismo (1). É bem sabido que essa teoria lembra a de Platão e Orígenes, embora, para evitar algumas de suas desvantagens, o filósofo alemão a modifique, dizendo que as almas racionais, enquanto estão incluídas ou contidas nos corpúsculos orgânicos e seminais dos pais, carecem de apercepção ou razão, que adquirem, ou melhor, que se manifesta real e explicitamente nelas quando ocorre a geração humana, "se", diz ele, "existe alguma maneira natural de elevar uma alma sensível à perfeição ou à categoria de uma alma racional (o que não admito facilmente), ou se Deus comunica razão a essa alma sensível por meio de uma determinada operação particular, ou por uma espécie de transcriação".

{(1) "Je croirais, escreve este filósofo, que les ames qui seront un jour ames humaines, ont été dans le semences et dans les an cêtres jusqu' á Adam, et on existé par consequent depuis le start des Chooses toujours dans une manière de corps organisé." *Essais de Théod.,* p. 1º, não. 91.}

Esta teoria de Leibniz, além de estar sujeita à maioria dos absurdos e inconvenientes da teoria de Platão e Orígenes, envolve outros não menos graves, entre os quais destacaremos apenas os seguintes: 1. A *transcriação* de que ele fala, embora seja uma hipótese puramente arbitrária e gratuita, carece de sentido filosófico; porque a produção de um efeito dependente de algo que serve de matéria e sujeito à produção nada tem em comum com a criação que envolve a produção *ex nihilo.*

2. O sensualismo e mesmo o materialismo são consequências lógicas e necessárias de tal teoria; porque, segundo ela, a alma racional não se distingue substancialmente da alma sensível, visto que é a mesma substância que era anteriormente sensível, animal e orgânica ou material, que vivificou os corpúsculos seminais, sem outra diferença ou mutação além [382] da apercepção ou razão que lhe chega ou lhe é acrescentada na

geração humana. É desnecessário salientar que tal doutrina deixa a porta aberta para negar a distinção essencial, primitiva e real entre o homem e os brutos.

c) *Criacionismo,* sistema ou teoria que, como o próprio nome indica, ensina que a alma racional é produzida imediatamente por Deus através da criação *ex nihilo,* no instante em que o corpo se encontra na disposição e organização adequadas à união. Não é fácil determinar qual seja esse instante; mas seja o que for, é indubitavelmente verdade que essa teoria, além de ser a mais conforme à doutrina católica e aos PP. da Igreja (1), é também a mais racional e lógica.

{(1) «A maioria das Peres de l'Eglise, escreve Worter, part dans le meme sens en favor du creatinisme. Quanto a esta decisão dogmática, a Igreja não é precisamente pronunciada como parte nula para o creatinismo; em vez disso, as decisões que são indiretamente relacionadas a esta doutrina podem ser interpretadas com satisfação.»

É aconselhável também não perder de vista, para não incorrer em exageros, que alguns PP. da Igreja, e entre eles o próprio Santo Agostinho, nutria dúvidas, e dúvidas sérias e perseverantes sobre a origem da alma humana. Veja-se como se expressa esta última, ao examinar as diversas opiniões dos filósofos gentios e cristãos sobre a questão: “Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrumne de propagine veniant, an in singulis quibusque nasntibus novae fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existents, vel mittantur divinitus vel sua sponte labantur, nullam terere afirmare oportebit”. *Da lib. Arb.,* cap. XXI.

E vale a pena notar que ele ainda não havia abandonado essas dúvidas no último período de sua existência, como se pode verificar na seguinte passagem escrita nos últimos anos de sua vida: “Quod attinet ad ejus (del alma humna) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, cum factus est homo in animam vivam; um similiter ita fiant singulis singuli; “nec tunc sciebam, nec adhuc scio.” *Retrair.,* , lib. 1º, cap. Ei.}

Artigo II

Criação da alma racional

Tese

A alma racional é produzida pela criação, ou criada por Deus quando o homem é engendrado.

Embora se possa dizer que esta tese está demonstrada de antemão pelas razões apresentadas, ou pelo menos indicadas, contra as diferentes teorias apresentadas sobre a alma e sua origem, sua verdade e solidez ficarão mais claras com as razões seguintes.

A alma racional é uma substância simples, espiritual, independente de toda matéria, sem a qual pode existir e agir, como já demonstraram e admitiram aqueles que rejeitam sua origem pela criação: assim, nenhum corpo, nem nenhuma força material ou dependente da matéria pode produzir uma substância imaterial e espiritual, independente da matéria para existir e agir, sob pena de admitir que o efeito pode ser mais perfeito e nobre que sua causa, o que equivaleria a negar uma das verdades axiomáticas da razão e da experiência: então é preciso descartar da produção da alma racional toda influência ou ação do corpo dos pais: então *o traducianismo é absurdo e inadmissível.*

Nem é o geracionismo menos inadmissível : porque se a alma racional é produzida ou engendrada pela alma do pai, como afirmam os geracionistas, ou a alma do filho é uma parte da alma do pai, ou toda ela: se for o primeiro, terá de se admitir que a alma racional

não é simples, pois tem partes; se for o último, então o filho e o pai serão um e o mesmo homem, pois têm a mesma alma racional.
Por outro lado, o geracionismo, que tenta explicar a origem e a produção da alma racional da mesma forma que a origem e a produção da alma dos brutos, abre [384] a porta a todas as teorias sensualistas, tende a apagar a linha que separa o homem dos animais e põe em perigo a espiritualidade e a imortalidade da alma humana (1).
{(1) São Tomás condena o traducianismo e o geracionismo, demonstrando ao mesmo tempo que a alma racional só pode ser produzida por Deus através da criação. Entre várias passagens relativas à matéria, destaca-se a seguinte: “Impossibile est virtutem activam quae est in materia, extensore suam actionem adproductodum inmaterialem effectum”. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operaem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus, quae est in semine, sic produtivo intellectivi principii... Similiter etiam, anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpoere (sine organo corporeo quo exerceatur, ut intelligere et velle) est subsistens; et ita sibi debentur esse et fieri; et cum sit immaterialis substantia, non potest causai per Generationem, sed solum per Creationem a Deo. Ponere ergo animan intellectivam a generante causai, nihil aliud est quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellective traducatur cum semine.» *Soma. Teol.* 1ª parte, questionário 118, art. II.}

Escolium

Embora a alma racional não seja produzida pela geração, isso não impede que se diga com verdade que *o homem é gerado* ou produzido por meio da geração, assim como dizemos com verdade que um homem mata outro homem, embora essa morte não se estenda à alma. O homem, isto é, o indivíduo, composto de corpo e alma racional, é dito gerado: 1. porque ele é o termo total, adequado e último da ação generativa humana; 2. porque a ação generativa dos pais, embora não termine ou se refira à alma racional *diretamente* e por parte de seu *ser,* é, no entanto, referida a ela e pode-se dizer que atua sobre ela *indiretamente,* isto é, no que diz respeito à sua *união* com o corpo, na medida em que a ação generativa determina no corpo aquela organização que, de acordo com o curso e as leis da natureza, é exigida pela união da alma racional.

Cap. 6: Livro Terceiro: Ideologia

Terceiro Livro
Ideologia

A parte da filosofia que trata da existência, natureza e origem das ideias, consideradas em geral, é o que entendemos aqui por *Ideologia.* Essa noção ou definição de Ideologia contém e traça o caminho que propomos seguir aqui, tratando de: 1. a natureza e a existência das ideias; 2. os vários sistemas concebidos pelos filósofos para explicar sua origem; 3. a verdadeira origem das ideias. Trataremos dessas questões após a Psicologia, porque, na realidade, a Ideologia pode ser considerada um complemento, um corolário geral e um desenvolvimento da Psicologia, dadas as relações e conexões íntimas que existem entre os problemas ideológicos e psicológicos. [386]

Capítulo Um
Natureza e Existência das Ideias
Artigo Um:
Noção e Classificação de Ideias

Qualquer pessoa que tenha lido e meditado sobre as muitas e conflitantes teorias dos filósofos a respeito das ideias terá tido a oportunidade de reconhecer que uma parcela significativa da variedade e oposição dos sistemas ideológicos decorre da falta de precisão na definição e determinação do significado e sentido da palavra " *ideia".* Para evitar essa confusão e facilitar a compreensão de nossa teoria ideológica, começamos definindo o significado dos termos, ao mesmo tempo em que expomos a natureza e a classificação geral das ideias. Resumimos essa doutrina nas reflexões a seguir por uma questão de brevidade e clareza.

1. Para alguns filósofos, a ideia abrange tanto as representações sensoriais quanto as representações intelectuais; para outros, a ideia refere-se apenas a estas últimas. Entre aqueles que limitam a ideia à ordem intelectual, alguns entendem por esse nome o objeto conhecido; outros, uma representação do objeto, na verdade distinta de si mesma. Para alguns, a ideia é distinta do ato de compreender, que se chama *ideia* na medida em que ordena o objeto conhecido, e se chama *intelecção* na medida em que ordena o entendimento, que é o seu princípio.

Entendemos aqui por ideias: 1º aquelas que se referem ao conhecimento puramente intelectual, com exclusão do conhecimento sensorial; 2º algo diferente do objeto conhecido ou do que deve ser conhecido; pois o senso comum e a consciência nos dizem que o objeto real proposto fora de nós [387] é uma coisa, e o meio pelo qual o conhecemos, e o conceito que nosso entendimento forma dele, é outra. De acordo com a doutrina estabelecida da Psicologia, também se sabe que, em nossa opinião, a *ideia* não pode e

não deve ser confundida ou identificada com o ato intelectual, uma vez que este é transitório, como toda ação da criatura, enquanto a ideia intelectual permanece e é habitualmente preservada. Esta afirmação, além do testemunho da experiência interna, é apoiada pela razão, uma vez que não é possível explicar de maneira racional, na hipótese oposta, a diferença entre alguém que possui uma ciência e alguém que a ignora completamente.

2. Assim, pelo nome *ideia* entendemos aqui a *representação intelectual ou inteligível do objeto, distinta dele, e distinta também do ato com o qual esse objeto é percebido.* Chamamos-lhe representação intelectual ou inteligível, não apenas para excluir ideias ou representações sensíveis, mas também

a) Significar que essa representação é completamente imaterial em si mesma, assim como o entendimento que opera através dela e no qual ela existe.

b) Indicar que representa o objeto como *universal* ; porque a universalidade é uma das características fundamentais que separam e distinguem a ordem intelectual da ordem sensível.

3º Esta representação intelectual ou ideia pode referir-se ao objeto de duas maneiras ou em dois *momentos* : 1º representando o objeto como *cognoscível,* isto é, *antes de* ser atualmente conhecido pelo entendimento; 2º representando o mesmo objeto como *conhecido.* A primeira representação intelectual do objeto é o efeito próprio do entendimento ativo, que, agindo sobre as representações sensíveis, produz ou dá origem à representação insensível e universal do objeto que a imaginação representou sob a forma sensível e singular; pois já se viu que sem esta ação prévia e transformadora da atividade intelectual, que sob este conceito recebe o nome de entendimento ativo, não é possível explicar a passagem da ordem sensível e singular [388] para a ordem inteligível e universal. Esta representação é o que os escolásticos chamavam de espécie ou *ideia impressa, espécie impressa.* A este primeiro *momento* representativo segue-se o segundo, isto é, o ato de compreender, a intelecção atual, que produz ou determina em nós uma representação do *objeto já conhecido* e *como conhecido,* representação que não é outra coisa senão o que chamamos ordinariamente *de conceito* do objeto, *ideia* da coisa, *palavra interna,* como diziam os escolásticos, que deram também a esta representação intelectual do objeto como conhecido o nome de *razão* da coisa, noção, concepção, aviso, palavra do entendimento, termo mental: *ratio rei, notio, conceptio, notitia, conceptus, verbum mentis, terminus mentalis,* e, finalmente, para significar sua diversidade e sua relativa oposição à ideia impressa, deram-lhe o nome de *ideia expressa, ideia, espécie expressa.*

4º A ideia *impressa* pode ser chamada de princípio formal da intelecção ou ato de compreensão: é *um princípio* porque objetivamente determina e move o entendimento a exercer sua atividade sobre *este* objeto e não sobre aquele, isto é, sobre o objeto representado na ideia impressa: é um princípio *formal* porque é, por assim dizer, a forma que determina o entendimento, que em si é indiferente a aplicar-se ao objeto A ou ao objeto B, indiferença que é removida pela ideia impressa, que nada mais é do que a

representação intelectual de tal ou tal objeto sob a forma de universalidade. Ao contrário, a ideia *expressa* é comparada à intelecção como *um termo* ; pois assim como a palavra *homem* é o termo ou produto da linguagem oral, o conceito ou *ideia* de homem é o termo ou produto do ato com o qual o entendimento percebe esse objeto. Segue-se daí que a *maneira* como a ideia expressa representa o objeto é mais clara, mais explícita e mais perfeita do que a maneira como o mesmo objeto é representado pela ideia impressa, pela mesma razão que esta última representa o objeto como *cognoscível,* enquanto a ideia expressa o representa como já presentemente *conhecido . [389]*

5. Quando se diz que as ideias são adquiridas e produzidas em nós pelo intelecto ativo, entendem-se as ideias impressas, pois é incontestável que todas as ideias expressas, sem exceção, são produzidas pelo intelecto possível, visto que acompanham inseparavelmente o ato de compreender como seu término. Disto se segue que, para aqueles que não admitem a existência de ideias impressas, o problema relativo às ideias inatas é até mesmo sem sentido; porque é claramente evidente e inegável para todo filósofo que não confunda e identifique a ideia com o objeto, como Malebranche, que as ideias expressas dos escolásticos, as mesmas que os modernos simplesmente chamam de *ideias,* são um efeito do ato intelectual ou o próprio ato intelectual, e que, consequentemente, é até mesmo sem sentido discutir se elas são inatas. Portanto, a questão das ideias inatas só pode se referir às ideias impressas, que precedem o ato pelo qual o objeto é conhecido. É, portanto, uma contradição na boa filosofia sequer levantar o problema das ideias inatas, depois de ter negado a realidade das ideias impressas e sua distinção das expressas.

Artigo II
Existência de ideias intelectuais

Tendo explicado a noção e a diferença geral das ideias intelectuais, é necessário estabelecer sua realidade ou existência.

Tese
Há ideias intelectuais em nós, tanto impressas quanto expressas.

A primeira parte, isto é, a existência de ideias impressas, pode ser considerada como provada antecipadamente pelas razões aduzidas para estabelecer a necessidade e a existência de ideias ou espécies sensíveis; pois, na realidade, as razões apresentadas na psicologia empírica têm igual força em relação [390] às ideias impressas, cuja necessidade e existência são um corolário do que foi dito ali. Além disso, as razões ali aduzidas têm maior eficácia em relação às ideias impressas do entendimento, pela mesma razão que estas últimas estão mais separadas dos objetos materiais do que os sentidos, que chegam à inteligência passando primeiro pelos sentidos. Isso, no entanto, pode ser provado pelo seguinte:

Razão. A percepção intelectual implica e requer a união do objeto com a inteligência, visto que esta não pode perceber ou agir sobre um objeto exceto sob a condição de que o objeto exista nela de uma forma ou de outra. Portanto, não sendo possível conceber ou explicar racionalmente essa união do objeto com o entendimento exceto por meio da ideia impressa, sua necessidade e existência devem ser admitidas. Para convencer-se da força e da legitimidade deste raciocínio, basta ter presente que esta união objetiva da ordem intelectual não pode ser verificada: 1º pelo próprio entendimento, seja porque por si só é indiferente à percepção *deste* ou daquele objeto *,* e consequentemente a sua ação pressupõe algo que contém a razão suficiente para a sua determinação objetiva; e também porque a sua ação, sendo, como é, essencialmente imanente, não é recebida ou transmitida ao objeto que existe fora, mas ao objeto existente dentro da própria inteligência; 2º nem por meio do mesmo objeto, pelo menos quando se trata de um objeto verdadeiramente distinto da nossa alma; porque é claro que quando percebo uma árvore ou um animal com o entendimento, estes objetos não entram, nem estão na minha inteligência, segundo o modo de ser que têm fora de mim; 3º nem esta união pode ser verificada pela presença do objeto nas representações sensíveis da imaginação ou dos outros sentidos, e isto por duas razões principais:

1º Porque a compreensão, como faculdade cognitiva de ordem superior e essencialmente diferente da sensibilidade, exige também um modo de representação ou de ação objetiva, essencialmente diferente e superior ao que corresponde ao conhecimento ou à percepção dos sentidos.

2º Porque os objetos externos são representados à sensibilidade [391] apenas na forma de singularidade, mas são apresentados ao entendimento na forma de universalidade. Portanto, é somente por meio de ideias impressas, abstraídas das representações sensíveis pela ação do entendimento ativo, que é possível explicar de maneira racional e filosófica a *união inteligível, ideal ou intencional,* como a chamavam os escolásticos, do objeto com a faculdade inteligente, união que constitui condição necessária de toda percepção intelectual, pelo menos quando se refere a objetos distintos da própria alma e de seus atos. Quanto à segunda parte da tese, ela não necessita de prova; pois, uma vez que as ideias expressas nada mais são do que o termo da ação intelectual, ou o que os filósofos chamam de *verbum mentis,* a concepção de uma coisa, negar sua existência seria o mesmo que negar a realidade dos atos intelectuais. Assim, a existência de ideias expressas pode ser considerada uma verdade de senso comum entre os filósofos e, mais ainda, uma verdade de sentido íntimo, porque todos nós experimentamos que, quando conhecemos ou percebemos algo com o entendimento, falamos interiormente e formamos conceitos ou noções que representam o objeto como conhecido, e de acordo com a maior ou menor parte dele que conhecemos.

Corolários

1. Pode-se inferir do que foi dito que a doutrina de Platão e de alguns ontólogos, que confundem e identificam ideias com objetos, é inaceitável. A ideia, longe de constituir o

objeto conhecido pelo entendimento, é antes o *meio* pelo qual este é utilizado, seja para conhecer o objeto (ideia *impressa*), seja para *expressar* e representar no entendimento o objeto conhecido e como conhecido (ideia *expressa*); e isso de maneira habitual e permanente, sem a qual a aquisição, o progresso, a conservação ou a permanência do conhecimento no indivíduo não podem ser facilmente explicados ou concebidos.
2. Tanto o impresso quanto o expresso são essencial e necessariamente *objetivos,* porque ambos têm a função, se é permitido falar assim, de representar o objeto, estabelecendo a [392] união objetiva, colocando a inteligência em relação ao seu objeto, sem outra diferença senão que o primeiro faz isso em relação ao objeto como *cognoscível,* e o segundo em relação ao mesmo objeto como intelectualmente *conhecido* . Por esta razão, Santo Tomás ensina corretamente que as ideias não são *id* quod *cognoscitur* ; mas sim *id* quo *aliquid cognoscitur* ; palavras e doutrina com as quais se fecha a porta ao ontologismo e também ao idealismo.

Objeções

Obj. 1. Aquilo que existe somente em nosso entendimento é uma entidade da razão; assim, as ideias intelectuais, sejam elas expressas ou não, existem somente em nosso entendimento: portanto, não se pode dizer que tais ideias realmente existam.
Resposta: As ideias, impressas ou expressas, são acidentes ou modificações reais da alma, que portanto existem realmente no entendimento, acidentes e modificações que não podem e não devem ser confundidos com o que os filósofos chamam de *seres da razão,* porque não têm mais existência ou realidade do que aquela que lhes é dada pela própria concepção do entendimento, como acontece quando concebemos um centauro, ou o conceito de um animal como gênero e *superior* ao conceito de homem, etc.
Entretanto, as ideias não consistem somente na percepção ou na maneira como nosso entendimento concebe, mas são entidades verdadeiras, ainda que acidentais, assim como o próprio ato de entender também é uma entidade ou realidade verdadeira, ainda que acidental. Se alguém quiser responder em termos escolásticos, o ponto principal pode ser distinguido: aquilo que só tem existência *objetiva* ou *intencional* em nosso entendimento é uma entidade racional, conc. se, além da existência objetiva, tem *existência real,* neg.
Obj. 2ª Para que a ideia impressa determine o entendimento a perceber o objeto A ou B, seria necessário que o entendimento conhecesse ou percebesse a mesma ideia impressa, o que é contrário à experiência que nos ensina que [393] a atividade intelectual é aplicada e dirigida ao objeto em si, e não à sua ideia: logo, as ideias impressas são inúteis e inadmissíveis.
Resposta: A ideia impressa, por sua própria natureza e até mesmo pelas condições de sua origem, uma vez que é abstraída de representações imaginárias, é representativa do objeto e, consequentemente, é *um meio* (*id quo cognoscitur*) para conhecer o objeto, e não o objeto conhecido diretamente. Assim, como conhecemos o objeto primeiro, antes do próprio ato intelectual, embora este seja um *meio* necessário para o conhecimento do objeto, o mesmo deve ser dito das ideias impressas. O ato *direto* se refere, tende a e é

aplicado ao objeto: a ideia, como o ato intelectual, só é conhecida pela reflexão, ou por meio do *ato reflexivo,* que pressupõe o *ato direto.* Em outras palavras: a ideia impressa, como ideia, é o próprio objeto constituído na ordem inteligível e, desse ponto de vista, o primeiro termo do ato intelectual. A ideia impressa, como uma *coisa* real ou acidente, não é o próprio objeto representado e é o termo do ato *reflexivo* ou secundário do entendimento. Para ver a árvore A, não preciso primeiro ver a espécie ou a representação dela na retina, nem preciso primeiro ver ou perceber a visão em si; e, no entanto, ambos são *meios* para a percepção sensível ou visível da árvore: a coisa que (*id quod*) vejo ou percebo com a vista é a árvore A: a espécie visual e a visão são aquilo *com que* (*id quo*) vejo a árvore. [394]

Capítulo Dois
Sistemas Principais sobre a Origem das Ideias

Adaptando-nos às exigências e condições de uma obra elementar, e de uma obra elementar compendiosa, reduziremos todos os sistemas filosóficos sobre a origem das ideias a três escolas fundamentais, que são a *empírica,* a *ontológica* e a *psicológica,* pois as diversas teorias dos filósofos sobre o assunto são fases e aplicações mais ou menos completas de uma dessas três escolas ideológicas.

Artigo I
Escola empírica ou teoria ideológica sensitista

Observações

1. Deixando de lado a opinião estranha e grosseira de Epicuro, Demócrito e alguns materialistas antigos, para quem as ideias eram imagens corpóreas, ou filmes verdadeiros e sutis que se desprendem dos corpos para entrar pelos órgãos dos sentidos, é bem sabido que para Hobbes, Toland, La Metrie e seus companheiros materialistas e descrentes do século passado, as ideias nada mais são do que modificações, qualidades e movimentos da matéria e das fibras do corpo, uma teoria renovada em nossos dias por Moleschott, Büchner, etc. O que dissemos sobre a natureza do entendimento humano e sua superioridade e distinção essencial, não apenas de toda a matéria, mas também da sensibilidade, é mais do que suficiente para reconhecer todo o absurdo de tal teoria, uma doutrina que, aliás, é rejeitada hoje por todos os filósofos de crédito científico, como também pelo senso comum.

2º Assim, a única teoria ideológica de alguma importância científica [395] que se apresenta na escola empírica é a de Locke, segundo a qual

a) A origem de todas as ideias intelectuais é a experiência, seja ela *externa,* por meio da qual percebemos os objetos existentes fora de nós, seja *interna,* por meio da qual percebemos as mutações e afecções do eu.

b) Então a sensação e a consciência são as únicas duas fontes ou causas de nossas ideias e conhecimento intelectual.
c) A reflexão ou consciência reflexiva, aplicada a ideias adquiridas ou percebidas por meio da sensação e da consciência, pode uni-las ou separá-las, formando assim o que chamamos de ideias universais, como ideias genéricas e específicas. Assim, por exemplo, formamos a ideia de substância reunindo ou combinando várias qualidades percebidas pelos sentidos.

Tese
O sistema ideológico de Locke é inadmissível e essencialmente sensualista.

Prova 1. Em toda filosofia, não só a cristã, mas a racional e a sensível, é preciso admitir ideias universais, isto é, algum fenômeno, qualidade, acidente ou modo intelectual que represente os objetos sob a forma de universalidade; em outras palavras, é preciso admitir ideias universais, distintas das representações singulares e concretas dos sentidos, sob pena de apagar a linha que separa o órgão intelectual da ordem sensível. A teoria de Locke, na verdade, nega a existência de verdadeiras ideias universais, pois, para ele, estas nada mais são do que o resultado da união ou agregação de várias ideias ou representações singulares e sensíveis. Por outro lado, a sensação e a consciência ou experiência interna, únicas fontes das ideias, segundo o filósofo inglês, limitam-se necessariamente à percepção de fenômenos e objetos singulares, como se evidencia pelo sentido íntimo. É, portanto, incontestável que a teoria ideológica de Locke [396] é uma teoria essencialmente sensualista.
2. Se quisermos examinar esta teoria *a posteriori* ou através de suas deduções e aplicações, teremos mais provas da mesma coisa. De fato, de acordo com os princípios desta teoria e as declarações explícitas de seu autor, a ideia de substância nada mais é do que o conjunto ou coleção das várias qualidades que percebemos através dos sentidos. Isso equivale a dizer: 1. que a noção ou ideia de substância universal não se distingue realmente da noção ou ideia de seus acidentes ou qualidades; 2. que não temos ideia de substância universal, uma vez que as qualidades sensíveis que a constituem são todas singulares e percebidas como tais, sendo incontestável que os sentidos percebem apenas coisas singulares; 3. que não temos, nem podemos ter, qualquer ideia de Deus, nem de qualquer substância espiritual, insensível ou puramente inteligível; porque essas substâncias, e ainda mais a divina, não têm qualidades sensíveis ou perceptíveis através da experiência ou sensibilidade. Portanto, tal teoria ideológica é absurda, inadmissível e essencialmente sensualista. Se fosse necessário demonstrar ainda mais a força desse *raciocínio a posteriori,* bastaria considerar a maneira como o filósofo inglês explica a origem das ideias mais fundamentais do entendimento humano e das mais fundamentais da ordem científica. Bastaria saber que, para esse filósofo, a ideia de causa nada mais envolve do que a simples sucessão de fenômenos; e que a ideia de infinito se forma pela

agregação ou união de coisas finitas. Observação. O sistema sensualista de Locke foi desenvolvido em suas aplicações e tendências lógicas por Condillac, um defensor declarado do sensualismo, e cuja teoria se reduz a dizer que todas as ideias e as diferentes manifestações da atividade intelectual são sensações transformadas. [397]

Artigo II
Escola Ontológica

Esta escola tem duas manifestações principais. A primeira inclui filósofos que defendem, de uma forma ou de outra, a existência de *ideias inatas* ; a segunda compreende a própria escola ontológica, isto é, filósofos que buscam em Deus a origem das ideias humanas e do conhecimento intelectual.

I. Sistema ou escola de ideias inatas.

As principais escolas que admitem ideias inatas, embora sob diferentes pontos de vista, são as de
A) *Platão,* cuja teoria abrange: 1. a preexistência das almas, sua união com o corpo humano como punição pelas faltas cometidas em sua existência anterior; e como consequência lógica de tudo isso, a afirmação de que, ao se unirem ao corpo, já carregam consigo as ideias que possuíam antes.
2º Essas ideias, adormecidas e de certo modo obliteradas pela união com a matéria, reaparecem na consciência humana e são percebidas novamente pela inteligência, à medida que os objetos que lhes correspondem são apresentados à sensibilidade ou são percebidos pelos sentidos.
3º Daí se infere que as percepções e representações sensíveis, e não as causas verdadeiras e reais, são e devem ser chamadas meras ocasiões da ciência e do conhecimento intelectual.
A teoria de Platão não tem pouca afinidade com a de
B) *Leibnitz,* que pode ser reduzido ao seguinte: 1º Deus, ao criar as almas humanas, infunde-lhes “ideias confusas e implícitas de todos os objetos contidos no Universo”, [398] de modo que a alma possui em sua substância e desde sua origem a representação, pelo menos confusa, do Universo e de todos os objetos nele contidos.
2. Essas ideias inatas, porém confusas, implícitas e potenciais tornam-se distintas, explícitas e atuais, à medida que os objetos externos produzem, ou melhor, causam, diversas mutações no corpo ao qual a alma está unida. Sob este último aspecto, a teoria de Leibniz não difere muito daquela de
C) *Bonald,* cuja teoria ideológica é frequentemente chamada de *tradicionalismo* e também *exteriorismo,* pode ser condensada nas seguintes afirmações:
1º A alma humana traz em si, desde a sua origem, senão todas as ideias que depois aparecem ou se manifestam na inteligência, ao menos aquelas que constituem e contêm

as verdades fundamentais da metafísica e da moral, tais como a existência de Deus, a sua unidade, a liberdade e a imortalidade da alma, a vida futura, a distinção entre o bem e o mal moral, os princípios ou prescrições do direito natural, com outras verdades análogas de ordem metafísica, moral e social.
2º Essas noções ou ideias inatas ou originais permanecem na inteligência em estado imperfeito, isto é, como implícitas, informes e em estado de involução, até que sejam fecundadas pela linguagem externa e pelo ensinamento social, com cuja ajuda essas ideias se desenvolvem, se esclarecem e adquirem precisão.
3º E não somente estas ideias ou noções fundamentais são inatas, mas também a própria linguagem que serve como meio para o seu desenvolvimento e aplicação não pode ser inventada pelo homem, e foi comunicada à raça humana por infusão ou revelação de Deus. [399]

Tese
A teoria das ideias inatas, seja a de Platão ou a de Leibniz e Bonald, é inadmissível na boa filosofia.

Teste a 1ª parte, ou seja, em ordem à teoria de Platão.

a) Esta teoria é, antes de tudo, completamente gratuita e, consequentemente, inadmissível em toda boa filosofia, pois se baseia inteiramente na hipótese gratuita da preexistência das almas e de sua união com o corpo como punição pelos pecados.
b) Contradiz a experiência interna e a observação psicológica, que juntas nos ensinam que os sentidos, suas percepções e representações, são algo mais do que meras ocasiões de ideias e conhecimento intelectual, e que exercem uma influência real e genuína na produção e determinação desses fenômenos. O que observamos nos cegos de nascença e nos completamente desprovidos de sentidos demonstra claramente que entre as representações sensíveis e inteligíveis existem relações mais íntimas, necessárias, diretas e efetivas do que aquelas que pertencem a meras ocasiões.
c) Como bem observa Santo Tomás, com tal teoria seria impossível apontar a razão suficiente da união da alma com o corpo, ao menos seria preciso dizer que essa união não é natural à alma, seja porque teria razão de castigo ou pena, seja também porque determinaria o impedimento das funções intelectuais, cujo exercício constitui a principal perfeição do homem.
Teoria de Leibnitz ou 2ª parte da tese.
a) Não é menos inadmissível na boa filosofia; uma vez que esta ideia congénita e inata do Universo é pura e [400] simplesmente uma hipótese gratuita, sem outro apoio ou fundamento senão a inventividade da imaginação (1).
{(1) Isso é tão exato que o próprio Leibniz confessa que sua teoria ideológica é um *jogo* da imaginação. "Não cabe aos filósofos", escreve ele, "tratar as coisas sempre com seriedade, pois eles também experimentam os poderes de sua engenhosidade ao desconstruir ou simular hipóteses."}

b) Opõe-se, como a de Platão, à experiência e à observação interna, que ensinam e demonstram a existência de uma influência real e de uma causalidade verdadeira entre a sensibilidade e a produção de ideias intelectuais.
Acrescente-se a isso que, se a teoria de Leibniz fosse verdadeira, não poderíamos ter ideias daqueles objetos que não atuam sobre os sentidos, *nem podem produzir mutações no corpo unido à alma,* como exige a teoria de Leibniz. Isso equivale a dizer que não podemos ter ideias explícitas, reais e distintas de verdade, de ordem ou relação, de anjos, de Deus, etc.
Teoria de Bonald, ou 3ª parte da tese.
Como tudo se baseia na hipótese de que a linguagem humana é o que constitui nossas ideias, fazendo-as passar do implícito ao explícito, do informe ao formado, do *fieri* ao *esse,* ou do primeiro ato ao segundo ato, basta demonstrar a falsidade de tal hipótese, isto é, que a linguagem não pode produzir tais ideias. Isso é demonstrado porque
Se a linguagem engendra ideias na mente, isso se verifica ou quando o significado da palavra é conhecido e compreendido, ou quando seu significado não é conhecido. Isso não pode ser verificado no primeiro caso; porque conhecer ou compreender o significado da palavra equivale a possuir uma ideia do objeto significado pela palavra e, consequentemente, isso não pode ser a causa [401] dela ou engendrá-la em nossa mente, como afirma a teoria bonaldiana. Nem pode ser verificado no segundo caso, uma vez que a experiência cotidiana nos ensina claramente que a linguagem ou uma palavra pronunciada na presença de um homem que ignora seu significado, porque ignora a língua ou o idioma ao qual pertence, não engendra em sua mente nenhuma ideia do objeto que corresponde àquela palavra naquela língua.

Objeções

Obj. 1. Existem em nós certos princípios ou verdades que se chamam *naturais,* como o princípio da contradição, o princípio fundamental da ordem moral, *bonum est faciendum et malum vitandum,* e em geral, o que chamamos de primeiros princípios das ciências; assim, estas verdades não podem ser ditas *naturais,* exceto na condição de que as ideias que as constituem sejam também naturais, e consequentemente inatas ou recebidas com e na própria natureza: portanto, é necessário admitir algumas ideias inatas.
Resposta: Os primeiros princípios da razão, e em particular o princípio da contradição, podem ser considerados conaturais e inatos, não porque eles, nem as ideias que servem como seus elementos, preexistam na razão humana de maneira formada, atual, completa e explícita, mas porque as ideias neles contidas e suas relações são formadas e conhecidas por um movimento espontâneo e natural da inteligência, sendo suficiente qualquer desenvolvimento desta última, por mais imperfeito que seja, para que nela brilhem essas ideias, cujas relações e valor objetivo são conhecidos de maneira instantânea, fácil e clara pela razão, que toma posse de si mesma e dessas ideias por meio de uma espécie de intuição imediata. A razão para isso deve ser buscada na própria natureza da razão, que, como foi dito, consiste em uma participação na Inteligência divina

que contém as ideias de todas as coisas; É uma impressão das razões eternas ou das ideias divinas mais universais e [402] imutáveis de sua natureza, que são as do bem, do mal, da relação, da causa, do efeito, do ser e do não-ser, etc., *impressio rationum aeternarum,* como a chama São Tomás. Em suma: as ideias que constituem os elementos dos primeiros princípios ou verdades naturais, eternas, universais e imutáveis, embora não sejam inatas, no sentido próprio e rigoroso da palavra, podem ser chamadas virtualmente inatas, ou *in fieri proximal.*

Obj. 2ª A experiência mostra que por meio e com a ajuda da linguagem falada e escrita, adquirimos ideias e conhecimentos que antes não tínhamos: então a linguagem engendra e produz ideias em nós, como supõe a teoria ideológica de Bonald.

Resposta: A linguagem *por si só* é incapaz de gerar quaisquer ideias. Suponha uma criança a quem todos os tipos de palavras ou sons articulados são pronunciados: essas palavras nunca produzirão nela a ideia ou representação intelectual do objeto, se ao mesmo tempo ela não for levada a entender por sinais, gestos, etc., que tal e tal palavra corresponde a tal e tal objeto. O que a linguagem articulada faz é desenvolver ideias e conhecimentos preexistentes, e isso de duas maneiras principais: 1. induzindo-nos e ajudando-nos a concentrar nossa atenção em ideias previamente adquiridas, refletindo sobre elas, comparando-as com outras e descobrindo novas relações e analogias; 2. de acordo com o fato de que as palavras de outros homens, ao expressarem suas ideias, seus julgamentos, raciocínios, etc., servem como um guia para nossa razão, a conduzem e a conduzem a processos análogos. Por isso, Santo Tomás ensina, com razão, que a palavra do mestre não é a causa principal do conhecimento do discípulo, mas sim um mero instrumento que coopera e auxilia a razão do discípulo, razão essa que é a verdadeira causa eficiente do conhecimento que nele se produz ou gera (1). [403]

{(1) Em confirmação disso, o mesmo santo doutor também escreve: "Secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum [403] discursum rationis quem in se facit, alteri exponit per signa: et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum." *QQ. Disp. Verdadeiramente,* difícil. 11, art. Ei.}

Escolium

Há outros filósofos, sem serem tão explícitos e completos defensores das ideias inatas quanto os três cujas teorias acabamos de discutir, que se aproximam mais ou menos dessas teorias, apresentando certos traços de afinidade com elas. Assim, podemos dizer que, desse ponto de vista, Descartes se aproxima de Platão, embora nesta questão, como em muitas outras, se contradiga, oscilando entre afirmações conflitantes. Após classificar as ideias como adventícias, factícias e inatas, acrescenta com imperturbável serenidade: "Talvez eu também possa pensar que todas são adventícias, ou todas inatas, ou todas feitas". É sabido que a teoria ideológica de Wolf coincide, em grande parte, embora não completamente, com a de Leibniz, assim como Beautain, Lamennais e os tradicionalistas em geral se aproximam mais ou menos da teoria ideológica de Bonald. Rosmini, embora rejeite as ideias inatas, admite e considera a ideia do ser como tal.

II. Ontologismo propriamente dito ou ideológico.

Entre os defensores do ontologismo ideológico ele ocupa o primeiro lugar.

A) *Mallebranche,* cuja teoria, depois de afirmar que a nossa alma pode conhecer as coisas, quer por si mesmas imediatamente, quer *através das suas ideias,* quer pelo *sentido íntimo,* quer por *conjectura,* afirma: 1º que conhecemos a Deus pela *visão imediata* e *direta* [404] 2º que conhecemos os seres finitos e especialmente os corpos em Deus, isto é, vendo-os nas ideias arquetípicas contidas na mente divina.

B) *Gioberti* também professa o ontologismo ideológico, afirmando: 1º que nosso entendimento possui duas manifestações de sua atividade ou força, uma direta, isto é, a *intuição* imediata, espontânea e primitiva do *ser Ideal-real,* que é o ser absoluto, e consequentemente o próprio Deus; outra secundária e *reflexiva,* por meio da qual desenvolve e desvenda os elementos contidos na intuição direta do *Ideal-real,* isto é, do ser divino e absoluto.

2º Como a *intuição* indicada se refere a Deus, tal como ele realmente é ou existe, ela abrange simultaneamente: 1º a percepção do ser absoluto em si; 2º a criação livre pela qual se comunica a outros seres distintos; 3º os seres finitos que recebem o ser ou a existência por esta criação.

3. Mas percebemos essas três coisas simultaneamente com a intuição indicada acima, na medida em que é por meio dela que percebemos ou vemos a ação criadora em Deus. Portanto, o verdadeiro fundamento, ou melhor, a síntese geral de toda ciência e de todo conhecimento humano, é a seguinte afirmação: *O ser cria a existência.*

C) *Schelling* também pertence ao ontologismo, pois sua teoria ideológica é uma combinação de panteísmo e ontologismo, estabelecendo: 1º que o objeto ou ser de onde provém toda a realidade, bem como o conhecimento humano, é o *Ser absoluto,* no qual o sujeito e o objeto, a coisa e a ideia, a existência e o conhecimento, a matéria e o espírito se identificam e se confundem.

2º A nossa inteligência eleva-se ao conhecimento deste Ser *absoluto* e substancial, ou realidade única, por meio de uma *intuição* intelectual imediata, primitiva e transcendental , anterior e superior ao testemunho ou manifestação da nossa consciência. [405]

Tese
Os sistemas ou teorias ideológicas propostas por Malebranche, Gioberti e Schelling são absurdos e inadmissíveis.

Razões contra a teoria de Malebranche.

1º Se o homem pudesse ver Deus dentro de si, e isto com uma *visão imediata* e direta, como afirma Mallebranche, seríamos semelhantes aos bem-aventurados, pois nesta hipótese veríamos Deus face a face, *facie ad faciem,* e não *per speculum et in aenigmate,*

visão que constitui a glória e o estado dos bem-aventurados no céu, segundo a doutrina de Santo Agostinho, Santo Tomás e a teologia católica, doutrina fundada no ensinamento do Apóstolo: *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* E esta razão adquire maior força, se levarmos em conta que, segundo Malebranche, Deus se manifesta à nossa mente e *a ilumina por meio de sua própria substância.* Se acrescentarmos a isso que a experiência e a razão nos ensinam juntas que o conhecimento de Deus que alcançamos na vida presente, longe de ser intuitivo e direto, é muito imperfeito e é adquirido por meio de raciocínios mais ou menos difíceis, partindo de coisas visíveis, temporais e contingentes para coisas invisíveis, eternas e necessárias, não podemos deixar de reconhecer que a teoria de Malebranche, a esse respeito, é absolutamente insustentável e que não está em harmonia com a tradição e os ensinamentos da filosofia cristã.

2. Esta teoria é uma hipótese completamente gratuita, desprovida de qualquer fundamento racional ou filosófico, a menos que se considere como tal o ocasionalismo, que é a sua verdadeira e única base. É bem sabido, aliás, que a razão, a experiência e o senso comum condenam e rejeitam a teoria ocasionalista do filósofo francês quando esta afirma, por um lado, que os sentidos não fornecem ao homem nenhum conhecimento dos corpos e, por outro, que o conhecimento sensível é pura ocasião do intelectual, sem exercer qualquer influência real sobre a sua origem e desenvolvimento. [406]

3º Finalmente, esta teoria apresenta, entre outros, os inconvenientes: 1º de admitir a visão dos corpos de Deus, ao mesmo tempo que não admite a da alma, ou da mente, sendo que a alma está mais próxima de Deus do que os corpos; 2º se por um lado afirma que vemos os corpos nas ideias divinas por uma espécie de intuição imediata e direta, por outro lado afirma que não podemos conhecer com certeza a existência dos corpos senão por revelação; 3º fica estabelecido nesta teoria que é muito difícil saber se os corpos têm alguma propriedade ou atributo, fora da extensão, enquanto por outro lado seu autor nos diz expressamente que o conhecimento que alcançamos dos corpos é *perfeitíssimo,* afirmação rejeitada, aliás, pela mesma experiência.

Razões contra a teoria de Gioberti.

1. A *intuição* primitiva e espontânea de Deus *criando* existências ou seres finitos é pura e simplesmente uma ficção da imaginação, e uma hipótese não apenas gratuita, mas em contradição com a consciência, a qual, longe de testemunhar tal intuição de Deus, e menos ainda de sua ação criadora, nos revela, ao contrário, que só chegamos a um conhecimento mais ou menos perfeito dessas duas coisas por meio de raciocínios mais ou menos trabalhosos. Certamente, se tal intuição da criação existisse em nós, Pitágoras, Platão, Sócrates, Aristóteles e todos os grandes filósofos da antiguidade teriam sido extremamente estúpidos, visto que foram incapazes de conceber ou explicar a origem do mundo pela criação.

2. Esta teoria conduz logicamente ao panteísmo. De fato, embora seu autor rejeite esse erro, é certo que, ao desenvolver sua teoria ideológica, ele afirma explicitamente que as existências ou seres criados não possuem inteligibilidade em si mesmos. Sendo, portanto,

incontestável na filosofia sã, e especialmente na filosofia cristã, que a inteligibilidade de uma coisa se identifica *a parte rei* com sua realidade objetiva, visto que, na medida em que uma coisa é inteligível na medida em que é algo real, segue-se que, se as existências criadas ou os seres finitos [407] carecem de sua própria inteligibilidade, também carecem de sua própria realidade. A consequência lógica e necessária dessa doutrina é a afirmação da única substância ou realidade dos panteístas. Se acrescentarmos a isso que, para o filósofo italiano, a produção de fenômenos pode e deve ser chamada de *verdadeira criação,* a base panteísta de sua doutrina se tornará ainda mais evidente.
Quanto à teoria de Schelling, já foi visto que ela é essencialmente panteísta e, consequentemente, todos os absurdos e inconvenientes que o panteísmo acarreta militam contra ela. Por outro lado, o próprio Schelling confessa que a *intuição* intelectual do ser absoluto ou Deus, que constitui o fundamento e a base de sua teoria, é anterior e superior à consciência subjetiva ou ao *ego;* o que equivale a confessar que essa teoria é uma hipótese gratuita e uma *concepção a priori,* sem qualquer fundamento racional ou psicológico.

Objeções

Obj. 1º Deus está unido e presente à nossa inteligência de modo imediato e íntimo: portanto, pode e deve ser conhecido pelo homem por intuição imediata e direta, como afirma Mallebranche: afirmação que parece estar de acordo com o pensamento de Santo Agostinho, quando escreve: *inter mentem nostram et veritatem, id est, lucem interiorem, per quam illum* (Deum) *intelligimus, nulla interposita creatura est.*
Resposta: Deus, como a causa eficiente, criadora e preservadora, *presente* e *sempre* , de nossa alma e suas faculdades, está sempre presente em nossa mente e existe nela, assim como existe em todos os seres reais. No entanto, essa presença, como causa eficiente e como ser infinito, por mais íntima e imediata que seja, não é suficiente para Seu conhecimento intuitivo e imediato por nós; em vez disso, Sua presença e união com a mente como um *objeto* inteligível são necessárias para isso . Nada é mais íntimo e presente em nossa mente do que a própria substância e essência da alma; e, no entanto, não apenas não temos intuição dela, mas nem mesmo conhecemos sua existência e atributos, exceto por meio de seus atos, que lhe comunicam, por assim dizer, sua *presença objetiva e inteligível.* Se quisermos responder à objeção em termos da escola, podemos distinguir o antecedente: Deus está unido, etc., como causa eficiente e preservativa, *in ratione causaeefficientis et conservantis actualiter,* conc., tendo em mente que a conservação é uma *criação contínua: in ratione objecti vel entis intelligibilis,* neg.
Quanto às palavras de Santo Agostinho, elas não significam outra coisa senão que a razão ou inteligência humana é uma participação na inteligência divina e, por assim dizer, uma derivação imediata dela. E em conformidade com isso, escreve São Tomás, aplicando e desenvolvendo o pensamento de Santo Agostinho: *Ipsum enim lumen intelectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.*

Obj. 2ª A operação intelectual e a ordem do conhecer devem ser em relação à realidade dos objetos conhecidos; assim, a realidade dos objetos ou seres finitos procede da criação e é naturalmente posterior à realidade de Deus: por isso, Gioberti ensina corretamente que nosso conhecimento intelectual deve começar pela intuição de Deus ou do ser criador. Resposta: Se por estas palavras alguém quer dizer que as condições do nosso conhecimento, principalmente no que diz respeito à sua verdade ou falsidade, estão relacionadas com a realidade dos objetos conhecidos, está apenas a estabelecer uma doutrina professada por todos os filósofos, e especialmente por São Tomás, quando ensina que a verdade subjetiva do entendimento, isto é, truth *cognitionis,* consiste na equação do entendimento com a coisa conhecida, isto é, com a realidade e entidade do objeto. No entanto, se alguém pretende significar que a ordem e a sucessão dos atos do nosso entendimento correspondem à ordem e à sucessão dos objetos conhecidos, a afirmação é inteiramente gratuita e imprecisa, uma vez que a própria experiência nos ensina que o oposto ocorre frequentemente [409]. Assim, então, como conhecemos os fenômenos e os acidentes antes da substância, os efeitos antes das causas, assim também podemos conhecer, e de fato conhecemos, as criaturas antes do Criador.

Artigo III
Escola Psicológica

Já dissemos que Descartes pertence em parte à escola ontológica, isto é, a uma de suas fases, de acordo com sua admissão da existência de ideias inatas. Isso não o impede de ser colocado entre os defensores do psicologismo ideológico sob outra perspectiva, dada a doutrina que ele repetidamente afirma, considerando o *ego* ou os fenômenos da consciência como a verdadeira fonte e origem do conhecimento intelectual. Assim, sua teoria ideológica pode ser considerada uma mistura de ontologismo e psicologismo. Deixando a teoria cartesiana de lado, examinaremos a teoria de Fichte, um representante genuíno e lógico do psicologismo ideológico. Para Fichte, todo conhecimento intelectual, e consequentemente todas as ideias, nada mais são do que manifestações da atividade do *eu puro.* Este eu puro se põe na medida em que e porque se conhece, e põe todas as outras coisas, ou o *não-eu,* da mesma maneira. Ou seja, o *eu puro* é a única realidade que existe, da qual todas as coisas nascem ou emergem: em outras palavras, todas as outras coisas nada mais são do que modos, fenômenos, aparências, várias fases do *eu puro* que se põe ao se conhecer, e se conhece ao se pôr. O *eu empírico* , ou almas singulares, assim como o *não-eu* ou o mundo externo, são modos e conhecimentos do *eu puro,* que é *pensamento puro,* ou, o que é o mesmo, não envolve nem um sujeito nem um objeto determinados. Esta teoria ideológica, se tal nome pode ser dado a esta coleção de absurdos, que produz vertigem quando o pensamento tenta se concentrar nela, é refutada em primeiro lugar [410] por todas as razões e inconvenientes que militam contra o panteísmo e, mais ainda, contra um panteísmo niilista. Pois, na realidade, a teoria de Fichte verdadeiramente nega e destrói toda a realidade, uma vez que o *eu puro,* com o

qual, nesta teoria, as almas, o mundo e Deus são identificados, é constituído pelo pensamento puro, isto é, com a precisão de todo sujeito e todo objeto. Ora, um pensamento sem um objeto de pensamento, nem um sujeito pensante, é uma mera abstração do entendimento; não é nada em si mesmo, ou *uma parte rei.* Em segundo lugar, ao supor e afirmar que o eu dá ou comunica existência às coisas ao conhecê-las, ele atribui ao homem o que é próprio de Deus, ou melhor, supõe que o homem é Deus, e até mais que Deus, pois a produção ou existência real das coisas não depende do mero conhecimento especulativo delas, como supõe Fichte, mas do conhecimento prático ou acompanhado da livre determinação da vontade divina. Acrescente-se a isso, por um lado, que todas as afirmações contidas nessa teoria nada mais são do que invenções da imaginação e hipóteses tão gratuitas quanto absurdas; e, por outro, que ela abrange o ateísmo mais explícito e repugnante, visto que Deus é postulado pelo *eu puro e* é uma modificação ou fase dele, sem realidade substancial ou existência própria. Depois disso, não se pode deixar de reconhecer que a única teoria ideológica apresentada pela escola psicológica pouco lhe honra.

Artigo IV
Teorias Ideológicas Especiais

Além das teorias sobre a origem das ideias que acabamos de apresentar e discutir, existem outras que poderiam ser chamadas de intermediárias ou ecléticas, pois, sem pertencer estritamente às escolas discutidas, compartilham mais ou menos as mesmas ideias. As mais importantes são:

A) A de Kant, cuja teoria ideológica, embora finalmente [411] termine no ceticismo e no idealismo, contém ao mesmo tempo pontos de vista ontológicos, empíricos e também escolásticos ou conformes à doutrina de Santo Tomás.

a) Kant está de fato próximo da escola ontológica quando ensina que as formas e conceitos de espaço, tempo, quantidade, modalidade, etc., são subjetivos e formas *a priori* de sensibilidade e entendimento; pois isso não é fundamentalmente nada mais do que admitir a existência de noções ou ideias inatas.

b) Ele concorda com a escola empírica: 1º ao assumir que todo conhecimento intelectual, na medida em que é objetivo, nasce de representações sensíveis como sua causa e matéria imediatas; 2º e principalmente, ao afirmar que não podemos conhecer com certeza a realidade objetiva de coisas puramente espirituais e insensíveis. Além disso, o filósofo alemão, ao ensinar que não podemos saber com certeza se o sujeito pensante ou o *eu* é uma substância real ou um fenômeno, vai além dos mais exagerados defensores do empirismo.

c) A teoria de Kant tem uma afinidade mais ou menos marcada com a teoria de Santo Tomás: 1º porque ensina que entre a ordem sensível e a inteligível, entre a sensibilidade e o entendimento, existe uma diferença essencial, primitiva e absoluta; 2º porque considera os conceitos como resultado ou produto da atividade do entendimento aplicada às

representações ou intuições da sensibilidade; 3º porque ensina que esses conceitos do entendimento são como os elementos do juízo explícito ou atual; 4º porque admite em princípio que a sensibilidade é o que fornece ao entendimento a matéria para o conhecimento intelectual, embora não concorde com Santo Tomás quanto à *maneira* como isso se verifica.

B) Por sua vez, Cousin apresenta uma teoria ideológica que tem pontos de contato com a escola psicológica e também com a escola ontológica; já que ensina

a) Que o homem contém na sua própria consciência ou no *ego* humano as três ideias capitais e fundamentais das quais [412] emanam todas as outras e, consequentemente, a ciência humana: estas ideias são a do *finito,* a *do infinito* e a da *relação* entre os dois.

b) Há uma manifestação espontânea da atividade intelectual em nós , e outra, *uma manifestação reflexiva.* Com a primeira, percebemos as três ideias expressas de forma confusa, as mesmas ideias que constituem os elementos do conhecimento intelectual e científico; com a segunda, percebemos essas mesmas ideias de forma explícita, clara e distinta, desenvolvendo-as e aplicando-as. Como se pode ver, essa doutrina coincide bastante com a de Gioberti.

c) A razão humana de cada indivíduo percebe as verdades absolutas e necessárias na Razão divina, impessoal e universal, que é comunicada ou revelada a cada um dos homens, sem ser própria, individual ou pessoal de nenhum deles.

A refutação dessas teorias está contida no que foi dito sobre as três escolas ideológicas, bem como na fala sobre panteísmo e ceticismo.

C) Há uma terceira teoria ideológica que chamaremos *de teoria da representação sensível,* e que pode ser condensada nas seguintes afirmações:

1º O entendimento humano é, por sua própria natureza ou essência, uma faculdade capaz de perceber e conhecer objetos espirituais e puramente inteligíveis, e também objetos materiais e sensíveis de modo espiritual e insensível, isto é, sob a forma de universalidade.

2. Esta faculdade não se reduz ao segundo ato, isto é, ela não pode *compreender no presente,* exceto sob a condição de ser aplicada ou unida ao objeto; pois a própria experiência nos ensina que não podemos pensar sobre um objeto sem que este esteja presente de alguma forma com a faculdade de pensar, ou em outras palavras, sem que o objeto pensado esteja dentro de nosso entendimento, ou unido de uma forma ou de outra.

3º Para realizar esta presença e estabelecer esta comunicação ou união inteligível do objeto com o entendimento, basta a presença ou existência do objeto na sensibilidade, [413] quer a sensação por si só torne a coisa sentida presente ao entendimento, como alguns pretendem; quer o entendimento se una ao objeto tal como representado ou contido nas representações sensíveis, como outros querem. Balmes, o Padre Cuevas e alguns outros escritores modernos de filosofia católica abraçam e defendem esta teoria ideológica, que, embora simples, fácil e precisa à primeira vista, está longe de resistir ao exame imparcial e severo da razão pela terceira afirmação, que é a que separa esta teoria da doutrina de Santo Tomás; pois, quanto às duas primeiras afirmações, está em completo acordo com a teoria do Doutor Angélico. Que a teoria da *representação sensível* é

contrária à doutrina de São Tomás, e na verdade falsa em relação à terceira de suas afirmações, é evidente a partir do seguinte raciocínio. Nosso intelecto não pode compreender nenhum objeto a menos que possua inteligibilidade real, ou como disseram os escolásticos, a menos que seja *actu intelligibile;* pois é naturalmente primeiro que um ser *inteligível* é realmente *compreendido*, assim como, de acordo com a ordem da natureza, um corpo não pode ser *visto* exceto na condição de que seja *visível;* assim, coisas ou objetos, de acordo com o modo em que existem na sensibilidade, não são realmente inteligíveis, isto é, eles não possuem as condições necessárias para a inteligibilidade real. Portanto, é inadmissível em filosofia sã e racional dizer que o intelecto percebe seu objeto em representações sensíveis, ou que ele se une a seu objeto, de acordo com o modo em que este último existe na sensibilidade. Com efeito, assim como a inteligibilidade primária, remota e fundamental é constituída pela realidade e pelo ser do objeto, que na medida em que é inteligível na medida em que tem realidade e ser próprio, assim também a inteligibilidade próxima e imediata é constituída pela universalidade, sendo uma verdade de senso comum em filosofia que o objeto próprio do entendimento é o universal: sendo então igualmente incontestável que o objeto contido e representado na sensibilidade e nas representações sensíveis, sem excluir as da imaginação, é apresentado como singular, [414] é necessário admitir que o objeto, nessas condições, não é inteligível, ou não possui a inteligibilidade próxima, atual e imediata que o ato de compreender exige e pressupõe. Portanto, a teoria ideológica da representação sensível é inadmissível na boa filosofia e incompatível com a distinção real e primitiva entre a ordem sensível e a ordem inteligível, entre o objeto do entendimento puro e o objeto dos sentidos, entre a inteligibilidade remota, potencial e radical do objeto e a inteligibilidade próxima, real e imediata do mesmo.

Capítulo Três
Teoria Geral sobre a Origem das Ideias

Tendo delineado e discutido as principais teorias dos filósofos sobre a origem das ideias nos capítulos anteriores, apresentaremos agora nossa opinião sobre o assunto, essencialmente de acordo com a teoria ideológica de Santo Tomás, embora modificada em alguns pontos, ou, se preferir, desenvolvida em algumas de suas fases e possíveis aplicações. Primeiramente, lançaremos os fundamentos de nossa teoria, retomando as doutrinas psicológicas mais diretamente relacionadas ao presente problema.

Artigo I
Bases e noções anteriores para explicar a origem das ideias

1. O entendimento humano é ao mesmo tempo uma faculdade nobilíssima e uma faculdade imperfeita. É uma *faculdade nobilíssima,* pelo simples fato de ser uma *faculdade*

inteligente; porque dizer faculdade *inteligente* equivale a dizer uma faculdade infinitamente superior a todas as faculdades sensíveis, por mais nobres e [415] elevadas que se suponha que sejam: equivale a dizer, em certo sentido, uma faculdade infinita, pois sua ação alcança e se estende ao espiritual e ao material, ao inteligível e ao sensível, ao possível e ao ideal, bem como ao existente e ao real, e para dizê-lo de uma vez por todas, ao finito e ao infinito. Ao mesmo tempo, para reconhecer que é uma faculdade muito imperfeita na ordem inteligível, basta ter em mente: 1º que em si mesma ou originalmente, não possui nenhuma ideia, nenhuma noção, nenhum conhecimento objetivo, adormecido, por assim dizer, em sua passividade e receptividade iniciais e inatas; 2º que, para sair de seu estado passivo, precisa ser excitado pelo exercício da sensibilidade, recebendo dela ao mesmo tempo os materiais para seu desenvolvimento e para a elaboração de ideias e conhecimentos intelectuais; 3º que, mesmo depois de sua atividade ser excitada e posta em movimento, não chega ao conhecimento científico das coisas senão por meio de uma elaboração sucessiva, gradual e, sobretudo, laboriosa, difícil e hesitante; 4º que, longe de conhecer os objetos e entrar em posse da verdade objetiva por meio de simples intuições e juízos imediatos, como Deus e os anjos, é forçado a proceder ordinariamente por meio de raciocínios, às vezes dedutivos, às vezes indutivos, mas sempre mais ou menos difíceis e complexos. Considerada sob o primeiro aspecto, nossa inteligência, São Tomás diz com razão que ela é *quodammodo infinita,* e também que é *impressio quaedam Veritatis Primae;* e em outras palavras, *participata similaro Luminis increati, in quo continenteur rationes aeternae.* Considerado do segundo ponto de vista, é chamado por ele mesmo, com profunda razão filosófica, *pura potentia in ordine intelligibili.*

2º. Apesar de sua passividade ou receptividade inicial, o entendimento humano é uma verdadeira potência ativa, tanto porque é o princípio vital próximo da *intelecção* ou da ação de compreender, quanto porque inclui o que chamamos com os escolásticos *de entendimento agente,* isto é, a força e a atividade necessárias para transformar as representações sensíveis, abstraindo e elaborando *ideias inteligíveis ou [416] impressas,* representativas dos objetos sob a forma de universalidade, sem a qual eles não poderiam determinar e servir de objeto para a ação intelectual. Nem é necessário imaginar que a elaboração dessas ideias ou representações inteligíveis pela ação do entendimento seja anterior no tempo à ação do mesmo entendimento com que percebe o objeto, sendo suficiente para o afeto a prioridade da natureza. Ao contrário, é mais provável que *abstrações* e *intelecção* sejam ações simultâneas ou coexistentes, embora as primeiras precedam as últimas *priorite naturae.* Esta maneira de ver está em harmonia com Santo Tomás quando afirma que da ação do entendimento ativo (abstração ou formação das ideias impressas) e da ação do entendimento possível (intelecção, conhecimento intelectual do objeto), resulta um ato perfeito: *resultat unus actus perfectus.*

3. Além da abstração das espécies ou ideias inteligíveis, função que cabe ao entendimento ativo em relação às representações sensíveis, pode e deve admitir-se outra abstração própria ao entendimento possível; pois este, ao pensar num objeto, pode dividi-lo em vários conceitos parciais e, reunindo-os ou comparando-os entre si e com outros, formar

representações intelectuais de realidades objetivas determinadas, em relação às quais essas ideias ou representações formadas pelo entendimento possível se realizarão ou atuarão como ideias impressas.
4. Todas as ideias existentes em nosso entendimento podem ser reduzidas a quatro classes: 1. Ideias que representam ou se referem a objetos corpóreos e sensíveis em um universal, como a representação inteligível e universal do homem, do cavalo, do mármore: por uma questão de clareza, chamo essas ideias de *abstração primária* ; 2. Ideias relativas a objetos ou realidades objetivas, que, embora incluídas e encerradas em coisas corpóreas e sensíveis, não são limitadas ou circunscritas a elas, mas podem existir em coisas incorpóreas e insensíveis, como as ideias de causa, efeito, bem, mal, existência, substância, contingência, necessidade, &c., que chamaremos de *ideias inteligíveis* ; 3. Ideias que se referem a substâncias espirituais, como as de Deus, dos anjos, da alma racional, que podem ser chamadas de *ideias espirituais* ; 4. Finalmente, a ideia de ser, que constitui um gênero especial em razão de sua suprema universalidade e sua inseparabilidade das funções ou manifestações do entendimento humano.
Dito isto, vejamos agora a origem mais provável de cada um desses tipos de ideias.

Artigo II
Resumo da origem das ideias

As noções apresentadas no artigo anterior, em relação às doutrinas psicológicas anteriormente enunciadas, conduzem-nos à seguinte teoria ideológica, que pode ser considerada como um corolário geral da Psicologia, e que pode ser condensada nos seguintes pontos:
1. Se lidamos com ideias *expressas* , todas elas são produzidas pelo entendimento possível, isto é, pelo entendimento na medida em que inclui ou significa a faculdade de *compreender* objetos por meio de percepções, julgamentos e raciocínios universais, que é o que o entendimento possível é e nada mais. Ideias expressas nada mais são do que os conceitos ou noções que o entendimento forma dos objetos que conhece, ou como sujeitos à intelecção, e devem ser claramente consideradas um efeito e produto do entendimento possível.
2º Se se trata de ideias *impressas* , isto é, daquela ideia ou representação intelectual que estabelece comunicação corrente entre o objeto *cognoscível* e o *entendimento cognoscente,* servindo de meio para que o objeto se faça presente ao entendimento com *presença inteligível* e em forma de universalidade, então é preciso distinguir:
a) Se se trata das ideias de primeira *abstração,* estas são produzidas pela ação do entendimento ativo sobre as representações sensíveis, o que equivale a dizer [418] que são produzidas e elaboradas em virtude da força inata ou atividade conatural e espontânea que o entendimento possui, para determinar a representação universal do objeto contido e representado na sensibilidade com representação singular e sensível.

b) Se se trata das ideias que chamamos *inteligíveis,* estas procedem simultaneamente de ambos os entendimentos: do agente, na medida em que as ideias de primeira abstração, por exemplo, a ideia de *homem,* incluem outras ideias puramente inteligíveis, como a razão de causa, efeito, substância, existência, etc. Procedem também do *entendimento possível ou cognitivo;* porque este, ao conhecer ou compreender *o homem,* seguindo o exemplo indicado, descobre nele e passa sucessiva e voluntariamente a pensar e a conceber cada uma das realidades objetivas correspondentes às ideias de causa, substância, contingência e outras ideias puramente inteligíveis.
3º No que se refere às *ideias puramente espirituais,* é necessário também distinguir.
a) A ideia ou representação inteligível de Deus, sob o conceito de ser necessário e infinito, resulta da síntese ou união das ideias de ser com as de necessidade absoluta, ou da negação de limites e determinações, respectivamente. Se Deus é apresentado sob o conceito de causa primeira, então Ele é formado da mesma forma que as *ideias inteligíveis.*
b) Se estivermos lidando com anjos, formaremos ideias ou representações inteligíveis dessas substâncias, por analogia com a substância de nossa alma; donde se segue que elas são um produto do intelecto possível e não do agente.
c) Finalmente, atos ou funções servem como *ideias impressas,* sem realmente o serem, em relação à nossa alma, cuja substância e atributos conhecemos através da intuição experimental de suas ações. Disto se segue que, na realidade, não há ideia impressa da alma, sendo suas funções substituídas pelos atos que dela procedem, que são manifestações e, por assim dizer, apresentações de seu ser.
4º A ideia de ser, como condição necessária da atividade intelectual e do seu exercício, pode ser considerada [419] como uma ideia inata *implicit et in fieri,* bastando qualquer excitação dessa atividade para que ela se torne explícita, atual, perfeita e clara na inteligência, que dela depende no seu desenvolvimento subjetivo e objetivo.
5. Pode-se inferir do que foi dito que todas as ideias intelectuais podem ser consideradas dependentes da sensibilidade sob dois pontos de vista gerais: 1. porque o conhecimento intelectual não se manifesta nem se desenvolve no homem, nem ele adquire ideias intelectuais ou noções de objetos, sem que tenha havido conhecimento sensorial prévio ou a percepção de algum objeto singular por meio dos sentidos; 2. porque, falando de modo geral, conhecemos os singulares antes dos universais e, por outro lado, as representações sensíveis são aquelas que originalmente excitam a atividade intelectual e constituem, respectivamente, a matéria ou a ocasião para a formação das ideias e do conhecimento intelectuais. Nesse sentido, o antigo aforismo pode ser admitido como verdadeiro e exato: *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.*
6. Esta mesma máxima será inadmissível e conduzirá ao sensacionalismo, como conduziu Locke, se tomada literalmente como soa. Pois a verdade é: 1. que os sentidos não são a verdadeira causa eficiente das ideias intelectuais e do conhecimento, mas uma causa material, no máximo: a razão da causa eficiente corresponde ao próprio entendimento; 2. que, com respeito a algumas ideias, elas nem sequer têm a razão de uma causa material; pois as ideias que chamamos *inteligíveis* dependem ou procedem apenas de

representações sensíveis de maneira indireta e remota; ao que se acrescenta que, com respeito às *ideias espirituais* dos anjos e da alma racional, e ainda mais com respeito à ideia fundamental do ser, elas nem sequer têm a razão de uma causa material remota, pois esta classe de ideias só procede da sensibilidade como causa ocasional.

É importante não perder de vista estas indicações se quisermos conhecer o sentido ou significado em que Santo Tomás e outros escolásticos fazem uso do axioma *nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu.*

Cap. 7: Livro Quatro, Ontologia da Metafísica Geral

Livro Quatro
Metafísica Geral
Capítulo Preliminar

I. Ideia geral da Metafísica, seu nome e origem.

Metafísica, em termos gerais, é a parte da filosofia que trata das coisas suprassensíveis e imateriais, isto é, das coisas que se elevam acima da ordem sensível e material.
Daí se conclui que a Metafísica não é somente uma ciência distinta das demais ciências humanas, mas *ex natura sua,* é superior e mais nobre que todas as outras ciências naturais, entendendo-se aqui por ciências *naturais* aquelas que o homem pode adquirir com as forças de sua natureza, sem intervenção de auxílio superior ou sobrenatural. A razão disto é que uma ciência é tanto mais nobre e perfeita *ex genere suo* quanto mais universal e elevado é o seu objecto; e isto por duas razões principais: 1º porque na universalidade do seu objecto inclui os objectos das ciências inferiores, que tendem a procurar a sua unidade na ciência superior ou mais universal; 2º porque os primeiros [6] princípios e as investigações científicas que se referem a este objecto mais universal contêm em si os princípios das ciências inferiores, e constituem de certo modo a razão *a priori* e o fundamento racional das deduções mais ou menos científicas da ciência inferior.
Para melhor compreender a exatidão e a verdade do que foi dito, é útil ter em mente que as ciências humanas estão sujeitas a uma certa ordem lógica e são suscetíveis de classificação por gêneros e espécies, assim como acontece com os seres ou objetos naturais. Assim como dizemos que o lobo e o leão diferem em espécie, embora pertençam ao mesmo gênero lógico de *animal,* ou, se preferirem, ao gênero natural do *cão;* também a geometria e a óptica, embora diferentes em espécie, pertencem ao gênero das *ciências matemáticas.* Pelo contrário, ninguém negará que a teodiceia e a aritmética são ciências diferentes, não apenas em espécie, mas também em gênero, assim como o lobo e o peixe, ou o lobo e uma planta, também o são. Portanto, é necessário buscar a origem dessa diversidade e apontar a lei que contém a razão suficiente para a classificação geral das ciências humanas e sua distribuição em gêneros e espécies. Os filósofos modernos frequentemente se contentam em dividir e classificar as ciências de maneira mais ou menos arbitrária em relação aos seus objetos, mas sem separar gêneros de espécies, ou pelo menos sem apontar a razão filosófica para essa diversidade. São Tomás nos apresenta uma teoria sobre esse ponto que merece atenção. Aqui está, em resumo.
a) Como o objeto da ciência, enquanto ciência, é o universal e não o singular, toda ciência pressupõe *a abstração,* como condição necessária e *sine qua non* do seu organismo.

b) Contudo, o grau e a forma de abstração não são os mesmos em todas as ciências. Há algumas, como a física, a medicina, etc., que apenas abstraem ou ignoram em seu objeto e investigações, a singularidade ou as diferenças individuais, mas não ignoram nem a matéria nem as qualidades sensíveis [7], isto é, aquelas qualidades que modificam ou alteram sensivelmente a matéria, como o calor, o frio, a umidade, etc. Há outras ciências que não excluem a matéria de seu objeto, nem a extensão, que é sua modificação principal, mais fundamental e geral, mas ignoram as outras qualidades que são chamadas sensíveis, no sentido acima indicado: tais são as ciências matemáticas, que consideram a matéria ou como sujeita à extensão ou como o princípio e elemento da quantidade, desconsiderando seu calor, dureza e outras qualidades sensíveis. Finalmente, há algumas ciências cujo objeto é tão abstrato e universal que pode ser separado de toda a matéria, seja sensível, *inteligível* ou extensa, seja com separação intencional ou ideal, como essência, existência, verdade, substância; ou com separação real e positiva, como Deus, os anjos e a alma racional.
c) Então a abstração e a universalidade objetiva da ciência humana se reduzem a três espécies, que são: 1ª *abstração* da singularidade ou das condições individuais do objeto, *abstractio a materia singulari;* 2ª abstração das qualidades ou modificações sensíveis, além da abstração da singularidade, *abstractio a materia sensibili;* 3ª abstração de toda a matéria, isto é, da matéria como *singular,* como *sensível* ou sujeita a qualidades sensíveis, e como *inteligível* ou relacionada à extensão: *abstractio ab omni materia, abstractio a materia intelligibibili,* fórmulas com as quais os escolásticos expressavam esses três graus de abstração e universalidade objetiva.
d) Existem, então, três espécies de ciências, em relação a esses três graus de abstração, e, consequentemente, uma ciência se distinguirá não apenas em espécie, mas também *em gênero* , de outra, quando o grau de abstração correspondente a ela for diferente daquele correspondente à segunda. Assim, por exemplo, a ontologia e a teodiceia, cujos objetos próprios carregam consigo e requerem abstração *ab omni materia,* distinguem-se em gênero da física, que requer apenas abstração da matéria singular. [8]
e) Como a ciência nada mais é do que a aplicação de certos princípios, *per se evidentes,* em relação a um objeto dado, a conclusões ou teses relativas a esse objeto e implicitamente contidas nessas verdades primeiras, podemos deduzir e afirmar que a diversidade específica das ciências se origina da diversidade dos primeiros princípios que lhe servem de base, ou, se quisermos, da diversidade do objeto formal e específico, segundo o qual ela serve de base a certos primeiros princípios ou verdades *per se* evidentes, que a ela se referem. Assim, por exemplo, a aritmética e a geometria, embora pertençam ao mesmo *gênero* porque seu objeto exige o mesmo grau de abstração, são *de espécie diferente;* porque os primeiros princípios de cada uma são diferentes, e consequentemente também o são as verdades ou conclusões deles deduzidas, verdades e deduções que propriamente constituem a ciência. Tal é, em suma, a teoria de Santo Tomás sobre este ponto, uma teoria engenhosa, ao mesmo tempo fundada na observação e na própria natureza das coisas. Dela podemos também deduzir a relativa excelência e

dignidade da metafísica em relação às outras ciências naturais ou humanas, excelência e dignidade que têm sua justificação suficiente na própria elevação e universalidade de seu objeto.

Pode-se dizer que nesta mesma teoria reside o fundamento etimológico da palavra *Metafísica* com que se conhece esta ciência, pois equivale à *ultrafísica,* como se disséssemos, uma ciência que trata das coisas suprassensíveis ou supramateriais (1).

{(1) Esta ciência é chamada de "Metafísica", escreve o próprio São Tomás, in quantum considerat ens, et ea quae consequntur ipsum; haec enim transphysica inveniuntur na via resolutiva.»}

Quanto à origem histórica deste nome, nada de certo pode ser afirmado; pois enquanto alguns críticos dizem que ele se origina de Aristóteles, outros afirmam, talvez com [9] maior fundamento, que este nome foi dado a certos livros de Aristóteles, ou por Teofrasto, seu discípulo e sucessor na escola, ou por alguns daqueles que em tempos posteriores coletaram e comentaram as obras do fundador da escola peripatética.

II. Objeto, divisão e nomes da Metafísica.

1º Objeto.

Segue-se do que foi dito no parágrafo anterior que o objeto próprio da Metafísica, considerada em toda a sua amplitude, é *o ser abstraído ou separado de toda a matéria, seja com separação lógica e ideal, seja com separação real e efetiva.*

Disto se segue que seu objeto inclui, em certo sentido, o objeto de todas as outras ciências naturais (1); porque, com efeito, neste objeto estão incluídas as razões da essência, unidade, causa, efeito, substância, existência e outras análogas, que também se aplicam aos objetos particulares e concretos das ciências inferiores. Nem se deve inferir disso que a Metafísica não seja uma ciência realmente distinta das outras; porque, embora os respectivos objetos destas estejam implicitamente incluídos, no sentido indicado, no objeto da Metafísica, isso não a impede de considerar tais objetos como subordinados à abstração *ab omni materia,* e consequentemente sob uma razão *formal* inteiramente distinta das outras ciências. Em outras palavras: o [10] objeto *material* da Metafísica é identificado, em parte, com o das outras ciências naturais; mas seu *objeto formal,* que é o ser abstraído de toda a matéria, é próprio e exclusivo dela.

{(1) Entendo aqui por ciências naturais aquelas que o homem pode adquirir somente com as forças de sua razão, e neste sentido tomaremos sempre esta palavra, a menos que pelos antecedentes ou outras circunstâncias se veja claramente que se faz alusão ao que hoje se conhece ordinariamente sob o nome de *ciências naturais,* como quando falamos de ciências físicas, exatas e naturais.}

2ª Divisão.

Do que foi dito sobre o objeto da Metafísica, infere-se que ela abrange duas partes, uma que trata do ser separado da matéria com separação *lógica ou ideal* apenas, e outra que trata do ser *realmente* separado da matéria. A primeira é ordinariamente chamada *Ontologia,* porque trata do ser em geral e das demais razões objetivas independentes da matéria em seu conceito próprio, como as razões ou ideias de essência, existência,

substância, acidente, possibilidade, impossibilidade, finitude e infinitude, causa, efeito, etc. A segunda constitui a Pneumatologia ou ciência dos espíritos; mas como o conhecimento do espírito humano ou alma racional não pode ser completo se não for considerado simultaneamente como espírito ou ser independente e separado da matéria, que pertence à Pneumatologia, e como parte integrante do homem e princípio das diversas funções que ele exerce por meio do corpo, daí se formou uma ciência especial chamada Psicologia, que vem a participar das ciências físicas e da Metafísica, reservando para esta última, consequentemente, o conhecimento de Deus, que constitui a Teodiceia.

De acordo com o uso geralmente adotado, trataremos *a Cosmologia,* ou a ciência do mundo em geral, como parte da Metafísica, embora, em nossa opinião, pertença às ciências físicas e não à Metafísica, visto que suas investigações se preocupam principalmente com o mundo material e sensível. No entanto, pode-se dizer dela, como dissemos da Psicologia, que pode ser considerada uma ciência que participa, por um lado, das ciências físicas e, por outro, das ciências metafísicas, das quais está próxima e entre as quais pode ser numerada, seja porque o mundo contém seres espirituais ou imateriais, seja principalmente porque, mesmo nas investigações[11] que se relacionam diretamente com o mundo material e sensível, considera as propriedades e relações mais nobres e universais, algumas das quais são até independentes por sua natureza da matéria, como se vê em questões relativas à existência temporal ou eterna do mundo, sua origem pela criação, sua perfeição, seu fim, sua finitude, etc. Em suma: trataremos da Cosmologia, considerando-a como uma ciência metafísica imperfeita ou *secundum quid,* como diziam os Escolásticos, sem prejuízo de concordar com eles que o nome Physica generalis é mais apropriado .

Terceiros nomes.

Em relação ao que acabamos de dizer sobre as divisões e partes da Metafísica, ela recebe diferentes nomes. A Ontologia pode ser chamada, e frequentemente é, de *Metafísica Geral,* visto que as ideias mais universais que constituem seu objeto têm aplicações e servem de base não apenas para as ciências inferiores, mas também para as outras partes da Metafísica. Em contraste, Cosmologia e Teodiceia, juntas, constituem a Metafísica *Especial* ou Particular. Já dissemos que a Cosmologia pode ser chamada, e foi chamada pelos antigos, *de Física Geral,* assim como a Teodiceia às vezes é chamada de *Ciência Divina* e *Teologia Natural.*

Finalmente, tomando a Metafísica em seu sentido próprio, segundo o qual ela abrange tanto as ciências gerais quanto as especiais, ela foi chamada pelos antigos Escolásticos de *Sabedoria, sapientia,* por ser a mais nobre e elevada das ciências naturais, e por ser *circa maxima intelligibilia versatur,* segundo a expressão de Santo Tomás. Ele também lhe deu frequentemente o nome de *Prima Philosophia, Filosofia Primeira,* tanto porque serve de base para as outras ciências, fornecendo-lhes as noções e ideias mais fundamentais e universais da ordem científica, quanto porque, como diz o mesmo santo doutor, "ela considera as causas primeiras das coisas: *primas rerum causas considerat".* [12]

Ontologia

A ontologia, que, como foi dito, também é chamada de *metafísica geral,* pode ser comparada às outras ciências naturais ou humanas, assim como o mapa geral do mundo é comparado aos mapas particulares de partes, reinos e províncias; pois assim como a primeira contém, de um ponto de vista geral e sem descer em detalhes, o que é particularizado e mais expandido na última, também a ontologia lida com todos os seres e, consequentemente, com os objetos de todas as ciências, mas de um ponto de vista geral, analisando e investigando cientificamente as razões objetivas e as ideias mais universais, que são, portanto, encontradas em todas as coisas, mas deixando às ciências particulares a tarefa de aplicar essas ideias universais aos seus respectivos objetos e de investigar os atributos, predicados, relações e propriedades especiais que podem ocorrer neles, aos quais a ontologia não desce. [13]

Capítulo Um
do Ser e Seus Princípios
Artigo I
Noção de entidade

Observações preliminares.

1. Tomado ou considerado em toda a sua universalidade e abstração, *ser* significa *aquilo que tem ou pode ter ser.* E disso se infere: 1. que o nome *ser* é derivado de ser ou existir, *esse,* e que, consequentemente, os modos e significações do *ser* devem ser conforme os modos e significações do ser; 2. que o ser, tomado de acordo com toda a universalidade e abstração com que nosso entendimento pode concebê-lo, abrange ou inclui tanto o ser real quanto o possível, sem excluir ou significar de forma determinante nenhum dos dois.
2º Pela mesma razão que o ente recebe o nome de ser, ele admite três significações, em relação aos três modos de significação correspondentes ao *esse:* 1º aquilo que tem *ser puramente ideal,* isto é, o que os escolásticos chamavam de ser objetivo e intencional, *esse objectivum, esse intentionale,* isto é, aquilo que existe somente em nosso entendimento, como o que chamamos *seres de razão;* 2º a relação dos dois extremos da proposição; 3º aquilo que tem ou pode ter existência real fora de nosso entendimento. Daí se segue que o ente, tomado em toda a sua abstração ou universalidade possível, pode ser dividido em *ser de razão, ser lógico* e *ser real.* A definição acima se refere a este último: *id quod habet vel potest habere esse,* e é ele que constitui o objeto próprio da ontologia, já que os dois primeiros pertencem antes à lógica.
3. Nosso entendimento concebe esse ser real em comum, [14] o objeto da ontologia, como um concreto no qual a existência tem a razão de forma, e a essência acionada ou capaz de ser acionada com essa existência tem a razão de sujeito. Disto se segue que às vezes

tomamos a palavra *ser* apenas para o sujeito, isto é, para a essência precisamente como existência, pelo menos atual, enquanto outras vezes queremos dizer essência como acompanhada de existência atual, isto é, como exercendo existência. No primeiro caso, ser é tomado *nominaliter,* isto é, *pro re cui non repugnat esse;* no segundo, diz-se que é tomado como o particípio presente do verbo *sum, is,* isto é, *pro re quae actu exercet existre.*

Esta distinção é mais importante do que pode parecer à primeira vista, como se pode verificar no seguinte

Tese: O Ser, se tomado nominalmente, constitui um predicado essencial em todas as coisas: se tomado no sentido de um particípio, ele constitui apenas um predicado essencial em Deus, ou com relação a Deus.

Prova. Parte 1. Ser, segundo seu sentido nominal ou aceitação, significa a essência ou natureza de qualquer coisa, na medida em que a existência não lhe é repugnante: e é claro que a essência de uma coisa é essencialmente predicada da própria coisa, visto que nenhum predicado é mais essencial do que a própria essência.

A segunda parte não é menos evidente; pois a existência real pertence somente a Deus de forma necessária, imutável e independente de outros seres e, consequentemente, somente em relação a Deus ela tem o status de um predicado essencial; de modo que em Deus o ato de existir é pelo menos tão essencial à sua natureza e conceito quanto a onipotência, a inteligência e outros predicados semelhantes, sem os quais a essência ou natureza de Deus não pode ser concebida. Relacionada a esta verdade está outra não menos importante em metafísica, a saber, que o conceito comum ou [15] mais universal de ser não é um *gênero* lógico em relação aos inferiores. O conceito comum de ser é apropriado e pode ser predicado de Deus e das criaturas, da substância e do acidente, mas não significa a *mesma* razão objetiva em cada um desses sujeitos, como acontece quando o gênero lógico é predicado, por exemplo, da animalidade do homem e do cão; antes, a coisa significada pela palavra *ser,* quando se refere a Deus, significa a plenitude do ser, o ser que inclui todas as perfeições, toda a realidade do ser; mas quando se refere às criaturas, não significa a plenitude do ser, mas um grau dele, ou melhor, para evitar até mesmo a sombra de expressões panteístas, um ser que contém uma realidade ou essência limitada, e que consequentemente nega e exclui a realidade de outras essências e seres: uma realidade mista de ser e não ser.

É por isso que os Escolásticos disseram com razão que o ser é análogo e não unívoco em relação aos seus inferiores. Além do acima exposto, para que o conceito de ser seja unívoco ou um gênero lógico em relação aos seus inferiores, seria necessário que ele não incluísse as diferenças pelas quais concebemos sua determinação ou contração aos inferiores, assim como o conceito de *animal* não inclui o racional ou o irracional que servem como suas diferenças. Isso não ocorre com relação ao ser; porque qualquer

diferença que seja indicada para contraí-lo e determiná-lo ou é nada ou algo real: se o primeiro, ele não pode *diferenciar* ou contrair; se o segundo, ele inclui necessária e explicitamente o conceito de ser, um conceito que é identificado com tudo o que é real, e consequentemente a diferença seria identificada com o gênero que deveria ser determinado e contraído por ela.
A doutrina exposta conduz aos seguintes pontos importantes:

Corolários

1. *A entidade não é passível de definição propriamente dita:* sendo, como é, o conceito mais universal, não pode ser decomposto em outros mais universais. Por outro lado, é um conceito muito simples em sua natureza, que pode ser explicado [16] por meio de comparações e relações, mas não pode ser definido.
2. *A ideia de ser é a mais clara e a primeira que informa o nosso entendimento.* Todas as percepções, julgamentos e raciocínios do entendimento em relação a algum objeto pressupõem necessariamente a ideia de ser em comum, como demonstrado pela própria experiência interna. É por isso que São Tomás diz que a noção comum de ser é a base e a condição necessária das nossas percepções (1) e, consequentemente, de todas as funções intelectuais.

{(1) «In prima operatione (intellectus) est aliquod primum, quod cadit in concepte intellectus; scilicet, hoc quod dico *ens:* nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens.»}

3. O ser puro e universal por *abstração* não deve ser confundido com o ser puro e universal por *simplicidade* e *infinidade.* Quando, por meio da abstração, chegamos ao conceito puro e universal de ser em comum, este conceito não inclui a realidade completa, absoluta e total do ser, mas sim um princípio, um grau e, por assim dizer, um aspecto parcial da realidade completa, visto que inclui apenas uma parte, por assim dizer, da essência ou realidade das naturezas das quais se predica. Ao contrário, quando referimos este conceito a Deus, dizendo que Ele é um ser puro e universal, queremos dizer não apenas que este ser não é uma abstração do entendimento, mas principalmente que contém em si toda a realidade e todas as perfeições possíveis (ser universal) e, consequentemente, todo o ser real, positivo e concreto, o que exclui, por analogia, todo o não-ser (ser puro), toda a mistura de imperfeição ou potencialidade. Assim, o ser de Deus distingue-se do ser das criaturas pela sua própria simplicidade e pureza; Não a simplicidade e a pureza que vêm da abstração, mas a simplicidade e a pureza que vêm da perfeição, que exclui o não-ser, a imperfeição e a potencialidade que são necessariamente encontrados em todos os seres finitos. [17]
Essa confusão consciente ou inconsciente entre o ser simples e puro *por abstração* e o ser simples e puro *por perfeição* e infinitude é o que serve de base ao panteísmo moderno, e especialmente ao panteísmo lógico de Hegel. A Ideia ou ser puro que serve de ponto de partida para este filósofo construir seu sistema é o ser puro por abstração, isto é, o grau máximo de indeterminação que nosso entendimento pode alcançar por meio da abstração, aplicando ou atribuindo imediatamente a esse ser simples por abstração e indeterminação o que corresponde ao ser absoluto, subsistente em sua realidade infinita, puro em razão

de sua simplicidade, que exclui toda potencialidade. E não acredite que esta confusão seja típica de Hegel ou do panteísmo moderno. Os panteístas da Idade Média cometeram erros semelhantes pela mesma razão, como observa oportunamente São Tomás, combatendo Amaury de Chartres, David de Dinant e outros panteístas. Ao apontar as diversas causas que deram origem ao erro panteísta, elenca entre elas aquela que acabamos de indicar, nos seguintes termos: *Tertium, quod eos in hunc errorem induxit est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitee simplicitatis est, aestimaverunt, illud quod in ultimo resoluis* (no último grau da abstração analítica, ou da análise por abstração) *invenitur, eorum quae sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum; non enim est in infinitum processe in compositione eorum, quae sunt in nobis. In hoc etiam deficit eorum ratio, dum non atendenterunt, id quod in nobis simplicissimum inventur, non tam rem complete, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas atribubuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.* (*Soma. cont. Gent.,* livro I, capítulo 26.)
Em outras palavras: a filosofia panteísta da identidade tenta alcançar o Ser absoluto por meio do universal abstrato, preenchendo o vazio e a indeterminação desse universal com o próprio universal. É também a partir disso que ela identifica e confunde o *universal* primeiro e supremo com a causa primeira e suprema. Sobre essa confusão de ideias, e sobre esse fundamento tão frágil quanto a imaginação, ao qual deve sua [18] origem, ergue-se todo o edifício do panteísmo moderno, e especialmente a teoria hegeliana.
4. *A ideia de ser é, por natureza, uma ideia ou noção transcendental.* A razão para isso é que a noção ou ideia de ser está necessariamente incluída, e por assim dizer, incorporada, não apenas em todos os seres singulares existentes, mas também nos vários conceitos mais ou menos universais nos quais podemos decompô-los, como o conceito ou a razão objetiva de *animal,* racional*,* substância*,* etc.

Escolium

Alguns ontologistas, exagerando a doutrina geral sobre a inteligibilidade primitiva dos seres, e talvez interpretando erroneamente a afirmação de Santo Tomás: " *ens est primum quod cadit in conceptione intellectus; est primum objectum intellectus",* também confundiram o ser como noção ou conceito universal do nosso entendimento com o ser absoluto e subsistente em sua infinita simplicidade, deduzindo daí que Deus foi o primeiro e imediato objeto percebido pelo entendimento humano. Disso decorre a importância capital para a ciência de não confundir o ser como noção pura e abstrata do nosso entendimento com o ser absoluto e subsistente: de distinguir e separar o *ens universale* do *ens actuale et realissimum.*

Artigo II
Princípios da entidade

A investigação metafísica dos princípios abrange os princípios que, na ordem ontológica, são considerados elementos do ser, e também aqueles que, na mesma ordem, servem

como base luminosa e primária para chegar ao seu conhecimento. Assim, os primeiros podem ser chamados de princípios da composição metafísica do ser, *principia compositionis;* os últimos, de princípios metafísicos ou superiores para o conhecimento do ser, *principia cognitionis.* [19]

I. Ato e poder.

1º Entre os princípios ou elementos primordiais dos seres, segundo o modo como são percebidos pelo nosso entendimento, devem ser enumerados o ato e a potência, cujo conhecimento, embora eliminado da filosofia moderna, é da maior importância metafísica. Por *ato,* em geral, entendemos alguma *realidade* que completa e *aperfeiçoa* algo que é ou era *capaz* dessa *perfeição.* Portanto, todo *ato,* como ato, envolve a ideia de *perfeição* e, inversamente, *a potencialidade,* como tal, carrega consigo o conceito de *imperfeição:* porque qualquer coisa, considerada na medida em que *pode* receber ou ter uma realidade ou efetividade, é menos *perfeita* do que quando considerada *com* o ato ou a realidade. Portanto, a potencialidade pode ser definida em geral: *a aptidão ou capacidade de receber ou ter alguma realidade.* A capacidade de perder ou ser privado de algum ato ou realidade atual é impropriamente chamada de potencialidade, na medida em que concebemos a privação de uma realidade *ad modum rei* e em comparação com a realidade a que se refere.
2º Das noções expostas segue-se: 1º que Deus, pura realidade e perfeição absoluta, exclui todo *poder,* assim como exclui toda imperfeição em razão do *ato puro* e do ser perfeitíssimo; 2º que todo ato criado ou existente nas criaturas é um ato *impuro* ou misturado com poder. E aqui é conveniente ter em mente que um ato pode ser dito misturado com potência em dois sentidos: 1º porque e na medida em que é um ato ou determinação de alguma *potência,* como o ato de compreensão é a determinação e atualidade da potência intelectual; 2º porque e na medida em que uma coisa que é perfeição, e consequentemente *um ato* de algum ser, está em *potência* para ser agido e aperfeiçoado por outra realidade: assim, a ciência adquirida é um ato com respeito ao homem e [20] com respeito à faculdade intelectual que ela completa, atua e aperfeiçoa; mas, por sua vez, é *acionada* pelo ato científico, isto é, quando o segundo ato é aplicado e reduzido. Portanto, a mesma coisa receberá as denominações de *ato* e de *potência,* de acordo com os termos de comparação.
De acordo e em relação às observações precedentes, o ato e o poder podem ser divididos: a) No *primeiro ato,* que é o que não pressupõe outra realidade *atuante* ou determinante, como a forma substancial, que determina o ser substancial e específico da coisa; e no *segundo ato,* que é o que pressupõe outra realidade determinante ou atuante, como a intelecção atual pressupõe o entendimento, e também a alma racional, que é o primeiro ato com relação ao corpo ou à matéria: em geral, toda forma ou modificação acidental é um ato segundo, porque pressupõe a forma substancial e a essência.

b) Um ato é chamado *subsistente* se for uma realidade que pode existir sem união ou comunicação com a matéria, como os anjos e a alma humana; isso contrasta com atos ou formas que não podem existir exceto em união com a matéria que determinam e sobre a qual agem, como a alma dos animais, que são, portanto, chamados *atos não subsistentes.*
c) Há também atos que se chamam *substanciais,* porque são realidades ou perfeições que pertencem às substâncias e não aos acidentes: assim, a subsistência atua e aperfeiçoa a substância singular, a forma substancial a *matéria primeira,* e a existência pressupõe e atua a essência.
d) *A potência* divide-se em *objetiva* e *subjetiva.* A primeira é a mera não repugnância de uma coisa e, portanto, coincide com a possibilidade absoluta ou intrínseca da entidade; a segunda é a *aptidão de uma coisa real e positiva para receber algo,* sem que seja necessário que esse *algo* seja posterior em tempo e duração à coisa na qual é recebido, atuando sobre ele, determinando-o e aperfeiçoando-o.
e) Esta potência subjetiva ou receptiva, se se refere a algum ato ou realidade, cuja produção não excede as forças da [21] natureza, chama-se *natural;* se se refere a efeitos ou atos que só podem realizar-se e receber-se na coisa ou sujeito, por meio de uma força sobrenatural, chama-se *potência obediente.* Das noções e divisões que acabamos de expor, pode-se inferir:
1. *Que todo ser criado consiste ou é composto de ato e potência.* Todo ser criado está sujeito à mutabilidade real, sendo a imutabilidade perfeita um atributo próprio de Deus, como ato puro: portanto, toda criatura consiste necessariamente de ato e potência, pois, na medida em que se diz que uma coisa muda, é na medida em que adquire algo que não tinha, ou perde algo que tinha, e, consequentemente, na medida em que recebe ou perde uma realidade ou ato que não tinha, mas que *poderia* ter tido ou perdido.
2. *Nas criaturas, a obediência passiva existe verdadeiramente.* Para os católicos que sabem que Deus infunde graça e virtudes sobrenaturais em nossas almas e, consequentemente, que a alma *pode* recebê-las e ser aperfeiçoada e influenciada por elas, essa afirmação é absolutamente inegável. Para aqueles que rejeitam ou desconsideram a doutrina católica, aqui está a base da afirmação em poucas palavras. A potência obediente nada mais é do que a capacidade ou a não relutância de um ser em receber alguma perfeição ou realidade que não pode ser produzida por causas finitas ou naturais; uma capacidade que deve ser admitida a partir do momento em que se admite a existência e a onipotência de Deus. Pois Deus, como um Ser superior a toda a natureza e como um Ser dotado de poder infinito, pode, sem dúvida, produzir em substâncias e naturezas criadas algum efeito, mutação ou realidade que causas finitas não podem produzir; assim, a produção desses efeitos na substância criada pressupõe sua *receptividade* a eles: portanto, é necessário admitir nas criaturas o poder passivo ou receptivo que chamamos *de obediente.* Nem se segue disto, para remover de passagem a objeção que poderia ser levantada, que exista nas criaturas algo sobrenatural [22]; porque o poder obediente não é uma realidade ou entidade distinta da própria natureza criada, mas em sua própria essência como sujeito à onipotência de Deus, uma sujeição que nada

acrescenta ou subtrai de real ao seu próprio ser, como baseado na relação transcendental que o ser finito tem com o ser infinito e a criatura com o Criador.

II. Essência e existência.

Já dissemos antes que concebemos o ser como um concreto, no qual a essência é como o sujeito, e o ser ou a existência é como a forma recebida neste sujeito. Quando definimos o ser em comum como *id quod habet vel potest habere esse, id quod habet vel potest habere* significa e representa a essência, e *esse* o ato de existir. Disto se segue que esses dois conceitos são os elementos primordiais do ser, considerados em toda a sua abstração e universalidade, e que a realidade objetiva correspondente a eles é encontrada em todas as coisas. Isso indica, além disso, a importância científica desses conceitos, que analisaremos com a brevidade exigida por um compêndio elementar.

1. A essência, como conceito simples e transcendental por natureza, não é suscetível de definição rigorosa, mas sim de esclarecimentos baseados nas diversas relações e pontos de vista que o nosso entendimento nela concebe. Assim, dizemos, por exemplo, que a essência é "aquilo pelo qual, ou por causa do qual, uma *coisa é ou é constituída como tal ser e não outro": id quo res constituitur in determinatio entis genere: id quo res est id quod est, et non aliud;* assim como a humanidade ou essência humana é aquilo por meio do qual o homem se constitui como um ser determinado e distinto dos outros seres: ou, em outras palavras, é a razão interna, primitiva e necessária do ser e da realidade que o homem possui, distinguindo-o e separando-o de todos os outros seres.

Em relação à existência, a essência[23] pode ser definida: "aquilo cujo ato é ser ou existir": *id cujus actus est esse.* Em relação ao nosso entendimento: *id sine quo res intelligi nequit;* e também: *id quo respondetur ad quaestionem quid est,* aquilo com que respondemos à pergunta: o que é tal e tal coisa? Em relação aos predicados, propriedades e acidentes que podem ser atribuídos a ela: "aquilo que é e é concebido como primário na coisa e como *raiz ou razão suficiente dos outros predicados": id quod est aut concipitur primum in re, et est radix caeterorum quae rei conveniunt.*

2. Quando definimos, não a essência em geral, mas as essências determinadas dos seres, se as partes expressas pela definição são partes lógicas que não se distinguem realmente *prout existunt in re definita,* a essência definida é chamada *metafísica,* como quando se diz que a essência do homem consiste em animalidade e racionalidade. Se, ao contrário, a explicação e a designação da essência são verificadas por meio de partes físicas, isto é, partes que são realmente distintas umas das outras, conforme existam *a parte rei* na coisa definida, como acontece quando dizemos que a essência ou natureza humana consiste em alma racional e corpo, então a essência definida é chamada *física.*

No entanto, atualmente, esses dois termos são aplicados mais para significar e expressar as duas maneiras pelas quais podemos conceber a essência das coisas. A essência de uma coisa, concebida ou considerada abstratamente a partir de sua existência real, é sua

essência metafísica; a mesma essência, considerada como existente ou realizando o ato de existir, é o que *hoje é comumente chamado de essência física,* e é nesse sentido que usaremos essas palavras aqui.

3. Em toda essência, nosso entendimento distingue e concebe, além das determinações essenciais, outras secundárias que correspondem a realidades ou aspectos da realidade, as quais, embora não entrem no conceito de essência da coisa, têm com ela uma conexão íntima e necessária, e por isso são chamadas *propriedades, atributos* e, frequentemente, entre os antigos, *paixões* da [24] essência. Alguns chamam a essência de *física* , na medida em que é acompanhada e aperfeiçoada por essas propriedades e também por modificações puramente acidentais; reservando o nome de *metafísica* para os conceitos ou determinações pura e rigorosamente essenciais.

4. Essas propriedades e acidentes, juntamente com as ações e manifestações sensíveis a que dão origem, servem como meio para o entendimento humano chegar a um conhecimento mais ou menos completo das essências das coisas. Pela mesma razão que nos falta intuição ou percepção imediata dessas essências, o número daquelas que conhecemos exata e completamente é muito pequeno. Por outra razão, Santo Tomás também diz que somos forçados a designar diferenças essenciais por meio de nomes que expressam diferenças acidentais; pois as verdadeiras diferenças essenciais das coisas são frequentemente desconhecidas para nós, e por essa mesma razão não temos nomes próprios para expressá-las. Isso, contudo, não se aplica aos panteístas, e especialmente aos hegelianos, que têm o privilégio da intuição transcendental, por meio da qual conhecem todas as essências, possuem a verdade absoluta e criam ou estabelecem a ciência universal.

5. Como a essência *metafísica* de uma coisa prescinde da existência real e inclui apenas o conjunto de predicados ou determinações primitivas que constituem o ser íntimo da coisa e a distinguem de outros seres, deve-se admitir *que as essências metafísicas das coisas são absolutamente imutáveis.* Assim, qualquer mutação que se suponha nelas destrói seu conceito. Se removermos a animalidade, ou a racionalidade, ou a substância da essência do homem, ela não será mais *a essência* do homem, mas algo mais. É por isso que São Tomás compara as essências aos números, nos quais a adição ou a subtração da unidade é suficiente para mudar a espécie (1). [25]

{(1) «Si aliquid addatur vel substrahatur alicui numero, etiamsi sit mínimo, non erit idem numerus secundum speciem, mínimo enim in numeris est unitas, quae si addatur ternario, surgit [25] quaternarius... Et similiter est indefinitionibus (*que contêm e expressam as essências das coisas definidas*); quia quocumque addito vel ablato, est alia definitio, et alia natura speciei.»}

É bem sabido que Descartes ensinava que as essências metafísicas das coisas estão sujeitas à mutabilidade e dependem do livre-arbítrio de Deus, ou seja, depende do livre-arbítrio de Deus tornar o vício bom e a virtude má, tornar o homem irracional e a pedra racional. Esta é uma das grandes descobertas do pai da filosofia moderna, em seu *modesto* esforço para dar à humanidade uma nova filosofia e eliminar tudo o que a filosofia cristã havia ensinado.

6. A questão mais difícil nesta matéria diz respeito à distinção real entre essência e existência em seres criados ou finitos. Os escolásticos, que ardorosamente debateram

este problema, discordam quanto à sua solução, alguns defendendo e outros negando a distinção real entre estes dois elementos do ser real finito. Digo *real* porque a questão diz respeito à essência sobre a qual atua a existência, isto é, se a essência humana que Pedro possui, por exemplo, é verdadeiramente distinta da existência com a qual ele existe agora ou presentemente. Quanto à resolução do problema, consideramos mais provável a opinião de Santo Tomás, que admite a real distinção entre essência e existência nos seres criados.

Não é possível apresentar, e muito menos desenvolver, num simples resumo, as diversas provas e argumentos com os quais São Tomás estabelece esta conclusão, que ele considera uma das afirmações mais fundamentais da filosofia cristã. Contentar-nos-emos em apontar as seguintes reflexões:

1º O conceito próprio de existência implica a *ação* do ser ou da natureza em que se encontra, e, por conseguinte, a essência, como essência, só compreende e significa o [26] conjunto de determinações ou predicados essenciais, que não se identificam, nem são a mesma coisa que a sua ação, isto é, a sua posição *fora das suas causas e do nada;* pois esta realiza-se ou verifica-se por meio da existência ou ato de existir que a causa comunica à essência, e que esta não tem por si, nem de si.

2. Se o ser ou a existência real não se distinguem verdadeiramente da essência, segue-se que os anjos têm uma simplicidade igual à de Deus, ou infinita; pois, excluindo, como o fazem, toda composição de matéria e forma, e sendo formas simples por sua natureza em relação às substâncias, excluem toda composição na linha e ordem das substâncias. Portanto, se também excluírem a composição da essência e da existência, possuirão simplicidade completa e absoluta em sua própria essência, isto é, naquilo que constitui seu ser substancial. Portanto, ou devemos atribuir aos anjos o que é um atributo de Deus, ou devemos admitir que neles, e *a fortiori,* nas substâncias inferiores, essência e existência são verdadeiramente distinguidas.

3º. A realidade ou perfeição que é própria e predicada de uma coisa determinada, porque foi produzida e colocada nela por alguma causa eficiente, ou como diz São Tomás, a realidade que é própria da coisa e é predicada dela porque *advenit ab aliquo princípio extrínseco,* é indubitavelmente distinta daquela realidade ou perfeição que é própria da coisa em razão de sua própria essência, que é a causa formal e interna desta realidade, e não uma causa eficiente e externa: assim, a existência atual é verdadeiramente própria das coisas das quais é verdadeiramente predicada, em relação e dependência da causa ou causas que comunicaram a existência à coisa, e principalmente de Deus, que é a causa própria do ser, como ser atual; e, pelo contrário, as realidades ou predicados essenciais são apropriados à coisa em razão de sua própria essência, que é imutável e não depende de causas finitas, nem mesmo da vontade de Deus, quanto à adequação e verdadeira predicação das perfeições indicadas: então a realidade significada pela existência real, quando [27] esta é predicada de algo, por exemplo, de Pedro, é distinta da realidade significada pela essência, isto é, pela palavra com a qual esta ou algumas de suas partes são expressas e predicadas. Um exemplo esclarecerá a importância e o valor

desse raciocínio. Quando digo: *Pedro é racional,* a essência de Pedro é a causa formal e a razão interna suficiente, porque essa realidade ou perfeição real que chamamos de racionalidade lhe convém, de modo que podemos verdadeiramente dizer que essa *racionalidade* lhe convém porque ele tem *essa* essência humana. No entanto, quando digo: *Pedro realmente existe,* a essência ou humanidade que está em Pedro não é a causa formal, nem a razão suficiente para a adequação do predicado, pois seria falso dizer que *existir realmente* convém a Pedro *porque* sua essência humana lhe convém, mas sim que lhe convém, e a afirmação é verificada, porque *ele recebeu* a existência de alguma causa eficiente e, portanto, externa. Quando afirmo, a respeito do ar neste cômodo, que ele é *um corpo* e que é *quente,* as realidades significadas pelos predicados são distintas, porque a primeira convém ao ar em razão de sua essência, enquanto a segunda lhe convém em razão de alguma causa externa que produz calor nele. Algo análogo ocorre com a essência e a existência de uma coisa criada, e digo análogo porque não há identidade ou semelhança perfeita, visto que o calor é um acidente separável do ar sem que este deixe de existir, enquanto a existência não pode ser separada da essência sem que esta deixe de existir, visto que este ato lhe é apropriado e é recebido precisamente da existência. Mas essa disparidade não impede a semelhança ou paridade fundamental quanto à raiz e à razão suficiente para a adequação e verificação dos dois predicados (1). E [28] tenha-se em mente que essência e existência não devem ser concebidas como duas partes integrantes da coisa, nem muito menos como duas entidades completas, independentes e separáveis; pois a existência, e não uma parte, é um modo *da* essência sobre a qual se atua: assim, podemos dizer que a existência se distingue da essência, não *tamquam res a re,* mas *tamquam modus a re,* da mesma forma que o movimento se distingue da coisa que se move.

{(1) Esta última razão pode ser considerada como uma aplicação geral do raciocínio com que São Tomás prova que, mesmo nos anjos, a existência se distingue da essência e, portanto, com maior razão nas substâncias compostas e materiais. Aqui [28] estão as suas palavras, extraídas do panfleto *De Ente et Essentia:* «Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, ut risibile in homine, vel advenit ab aliquo extrínseco princípio, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma (essentia) vel quidditate rei, sicut a causa eficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliquas res seipsam in esse Produceet, quod est impossibile: ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ablio. Et quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod es per se, sicut ad causam primam; ideo oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi (existendi) omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est.
Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus: ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia (angelus), sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentia, non tamen forma et materia.»}

Objeções

Obj. 1ª Alguns tendem a objetar contra esta distinção: «a partir do momento em que concebemos a essência de uma coisa fora do nada, e consequentemente que ela é colocada fora das suas causas, concebemos que a essência real e física existe, sem necessidade de conceber qualquer outra coisa: portanto, a essência real não existe em

virtude de algo realmente distinto, e consequentemente [29] não se distingue realmente da existência.»

Resposta: Dificilmente concebemos que homens pensantes de talento incontestável(1) pudessem levantar tal objeção. Dizer que, a partir do momento em que concebemos a essência de algo como sendo colocada fora do nada e de suas causas, a concebemos como real e existente, sem a necessidade de qualquer outra coisa, é equivalente a dizer que, a partir do momento em que concebemos a essência de algo como sendo *existente* , a concebemos como real e existente sem a necessidade de qualquer outra coisa, uma vez que é claramente evidente que a existência real, efetiva e física de uma coisa nada mais é do que sua posição fora de suas causas e fora do nada, e na medida em que se diz que uma coisa tem *existência,* na medida em que e de acordo com o fato de que ela foi colocada fora do nada e das causas que virtualmente a continham. Parece-nos, então, que a descoberta dos objetores é extremamente estranha, e que a objeção fundada em tal base nada mais é do que uma questão vulgar e verdadeiramente inconstitucional.

{(1) Vimo-lo na filosofia do Padre Cuevas, e coincide basicamente com a objeção apresentada por Balmes, quando diz que a essência do homem abstraída da sua existência se reduz a nada.}

Obj. 2ª Um pouco mais bem fundamentada e filosófica é a objeção de Suárez, que se resume ao seguinte: a essência real de Pedro, por exemplo, considerada precisamente em termos de existência, é apenas o poder da coisa, ou, se preferir, o poder de Pedro; assim, o poder de uma coisa, em si, não é alguma entidade e é identificado com o nada, de modo que tem qualquer realidade somente em Deus: portanto, uma distinção real entre essência e existência não é admissível.

Resposta. A força aparente desta objeção e de outras semelhantes que são frequentemente propostas nesta matéria não tem outro fundamento senão a inexatidão das ideias e a confusão do poder *objetivo* com o poder *subjetivo* das coisas. [30] Bastará, portanto, ter em mente que uma essência pode ser considerada: 1º na medida em que inclui a mera possibilidade absoluta, ou na medida em que *pode* receber a existência que não tem; e é isso que se chama o poder *objetivo* da coisa, que, neste estado, não tem realidade em si mesma, mas apenas nas ideias divinas; 2º na medida em que existe atualmente, isto é, quando a consideramos realizada, isto é, uma entidade que possui sua própria existência, uma existência externa real, por assim dizer. Da essência considerada da primeira maneira, verifica-se o que diz a objeção, isto é, que ela não é nada em si mesma, porque é mera possibilidade ou poder *objetivo* da coisa. Considerada da segunda maneira, a essência é uma entidade verdadeira atuada e colocada fora das causas por meio da existência, que é comparada à primeira como o ato é à potência subjetiva na qual é recebida, assim como quando Pedro se move, sua substância é realmente distinta do movimento, e esta última é comparada a esta como o sujeito é à forma e, consequentemente, como potência própria, real e subjetiva é comparada ao ato que aperfeiçoa e determina essa potência subjetiva. Em suma: entre o ato de existir ou existência real, e a essência da coisa como possível, que é sua *potência objetiva,* media a potência *subjetiva* , isto é, a entidade positiva que constitui a essência da *coisa que existe,* embora sua *existência* lhe chegue por meio da existência.

III. Da assunção e da subsistência.

As noções fundamentais sobre este assunto podem ser reduzidas aos seguintes pontos:
1. Assim como a existência atua, aperfeiçoa e determina as coisas como *seres* ou na linha do *ser,* a subsistência atua, aperfeiçoa e determina as coisas como substâncias e na ordem substancial. Daí que os termos *subsistência, subsistir, suposição, pessoa,* são apropriados apenas [31] e são atribuídos a naturezas ou coisas que são substâncias e não a acidentes, ainda que ser ou *existir seja apropriado a estes últimos.* Portanto, existir e subsistir, ou existência e *subsistência,* são duas atualidades ou perfeições reais que não devem ser confundidas ou identificadas.
2. A subsistência, então, será *um modo ou atualidade substancial que aperfeiçoa e completa a substância, tornando-a existente e capaz de agir sem dependência ou comunicação com outro ser; modus substanceis, vel actualitas qua substantia redditur completa, ita ut fiat sui juris quoad esse et operari.* Dessa definição, podemos deduzir:
a) que a função e o efeito próprios da subsistência é tornar a substância, como substância, não apenas singular ou *individual,* o que lhe dá existência como condição inseparável de singularidade, mas também torná-la completa, isto é, existir em si mesma, de tal modo que não precise unir-se ou comunicar-se com nada mais para produzir as operações de que é capaz, dada a sua natureza: *substantia possidet seipsam quoad esse et operari.*
b) Que substância singular ou individual não é o mesmo que substância *supositória* ou subsistente, como pode ser observado nas partes de uma substância completa, e mesmo em substâncias que podem existir por si mesmas. O braço ou a cabeça de Pedro são substâncias e substâncias singulares, e ainda assim não têm verdadeira subsistência nem podem ser chamadas de supositórias ou pessoas. Mesmo a alma racional, apesar de sua capacidade de existir separadamente do corpo, não tem subsistência completa, nem pode ser chamada de pessoa perfeita, seja porque é uma *parte* da natureza humana, seja principalmente porque pode e requer comunicação com o corpo a fim de produzir todas as funções e manifestações de sua própria atividade, que lhe correspondem ou das quais é capaz, dada sua natureza, o que significa que ela não possui a si mesma completamente *quoad esse,* muito menos *quoad operari.*
3. De tudo o que foi dito até aqui, pode-se concluir que a opinião de Santo Tomás e da maioria dos [32] Escolásticos é muito provável, quando afirmam que a subsistência se distingue realmente da essência ou natureza substancial em que subsiste e pela qual subsiste. Para se convencer disso, bastará ter em mente as seguintes indicações:
a) Podemos conceber uma essência substancial, concreta e singularizada, por exemplo, a natureza humana de Pedro, concebendo-a ao mesmo tempo como comunicável ou capaz de comunicar, de existir e de ser recebida em outro ser, do qual recebe posse de si mesma *quoad esse et operari:* algo que não só podemos conceber, mas também se realizou na Encarnação do Verbo, que assumiu uma natureza humana singularizada ou individual,

mas não assumiu sua própria subsistência ou personalidade humana, segundo a doutrina católica. Daí se infere que, na natureza humana que Pedro possui, há alguma realidade, isto é, subsistência ou personalidade humana, que não se encontra na natureza humana que Jesus Cristo possui.

b) Acrescente-se a isto que todas as razões dadas em favor da distinção real entre essência e existência militam *a fortiori* em favor da subsistência; porque, enquanto a existência é inseparável da essência, permanecendo esta última *in rerum natura,* vemos, ao contrário, que as essências substanciais podem existir e existem *a parte rei* sem a subsistência, como se pode ver nos exemplos dados das partes substanciais e da alma racional.

4. Portanto, a subsistência consiste em uma realidade ou entidade positiva, e não na mera negação ou ausência de comunicação e união com outro ser, como sustentavam alguns escolásticos (1), opinião que torna a ideia e a concepção do Verbo na Encarnação mais difíceis. No entanto, [33] qualquer que seja a opinião adotada sobre o assunto, segue-se sempre que o que chamamos *de suposição* é, por assim dizer, um concreto de natureza substancial ou essência e de subsistência. Quando essa natureza ou substância é dotada de entendimento, a suposição recebe o nome de *pessoa:* e assim, embora toda pessoa seja uma suposição, nem toda suposição é uma pessoa.

{(1) Sabe-se que Scotus e sua escola, Henrique de Ghent, Durand e, em geral, os apoiadores do nominalismo, adotaram essa opinião e, consequentemente, negaram a distinção real entre essência e subsistência como uma entidade ou realidade positiva.}

Escolium

Relacionada a este assunto está a opinião errônea de Locke, quando ele ensina que a personalidade do homem, ou pelo menos a identidade pessoal do indivíduo, depende da consciência presente que acompanha o pensamento (1). Isso equivale a dizer: 1. Que as crianças, antes do uso da razão, não são pessoas humanas, ou são desprovidas de identidade pessoal; 2. Que certos loucos também são desprovidos de identidade pessoal, e aqueles que durante um sono profundo não têm consciência de coisas passadas; e 3. Em geral, que a identidade pessoal está sujeita a aumento e diminuição, assim como a consciência e a memória de coisas passadas. [34]

{(1) «Puisque la consciencia acompanha toujours la thinke, et que c'est lá ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soimême, et par où il se distinto de toute autre choose pensante, c'est also in cela seul que consiste l'identité personalle, ou ce que fait qu'un être raisonnable est toujours le même: e também loin que esta consciência pode permanecer nas ações ou nos pensamentos dejá pasoes, também loin s'etend a identidade desta pessoa.» *Essai Phil.,* lib. II, cap. 27.}

Artigo III
Princípios do conhecimento da entidade

O exame dos princípios do conhecimento como fundamentos e critérios de certeza, e em suas diversas relações especiais com a ciência, pertence à lógica. A ontologia ou metafísica os examina apenas de um ponto de vista geral, isto é, investiga se e qual é o *primeiro* princípio da ciência; ou, em outras palavras, se existe alguma verdade primária que possa ser considerada a base geral do conhecimento científico.

Para uma solução conveniente para este problema, é importante ter em mente:
1. Que julgamentos e proposições podem conter e expressar uma *verdade singular,* como esta proposição: agora *está chovendo;* ou uma *verdade universal analítica,* que ocorre quando o predicado está contido na noção ou ideia do sujeito, por exemplo, *corpo é substância;* ou uma *verdade universal sintética,* quando o predicado não está contido na ideia do sujeito, como nesta proposição: *alguns corpos são fluidos;* na qual, se verdadeiramente atribuímos o predicado ao sujeito, não é em virtude da análise deste último, mas em virtude da experiência que nos revela essa conveniência.
2. Quando se pergunta se existe um *primeiro* princípio do conhecimento, a questão pode ter três significados: 1. *Se existe um princípio transcendental da verdade,* isto é, se existe uma verdade primária e universal na qual todas as outras verdades estão contidas e da qual são derivadas; 2. *Se existe um primeiro princípio de demonstração científica,* isto é, se existe um primeiro princípio que, além de ser *per se notissimum,* é de tal natureza que por meio dele aquele que nega as outras verdades pode ser reduzido à verdade direta ou indiretamente; 3. *Se existe alguma verdade primitiva com prioridade de suposição;* isto é, se existe algum juízo que esteja como que embutido e implicitamente incluído nos [35] outros juízos do entendimento e que seja consequentemente naturalmente pressuposto por eles.
À luz destas observações, podemos agora resolver a questão proposta nos seguintes termos:
A) Para todos os que não professam o panteísmo e o ontologismo, é inquestionável que não existe para nós nesta vida um primeiro princípio de conhecimento, se falamos no primeiro sentido. Só Deus pode, com razão rigorosa, ser chamado de *princípio transcendental da ciência,* pois só Deus é a verdade primeira, universal, absoluta e infinita, e só Deus, como ser puro, perfeitíssimo, ilimitado, contém todos os graus do ser, ou melhor, a realidade e a perfeição dos seres atuais e possíveis, *ens realissimum,* e, consequentemente, todas as verdades. Portanto, como é inegável, por outro lado, que não possuímos intuição nem conhecimento perfeito de Deus nesta vida, é evidente que não existe para nós (*quoad nos*) o primeiro princípio transcendental da ciência.
B) Quanto ao primeiro princípio, tanto da *demonstração* como *da pressuposição,* não há dúvida de que ele existe e que se realiza no que chamamos de princípio da contradição: *é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo.*
a) *Primeiro princípio da demonstração;* porque a própria experiência nos ensina que este princípio é o último a que podemos chegar, sempre que se trate de resolver ou analisar um raciocínio ou uma demonstração científica, sem que seja possível ir além dele quando se trate de resolver um raciocínio nos seus elementos e princípios, nem apresentar um princípio básico de um raciocínio, que lhe seja anterior ou superior. Por outro lado, a mesma experiência também nos ensina que por meio do princípio da contradição, uma vez admitido, podemos reduzir à verdade e à razão por meio de demonstrações diretas ou indiretas, aquele que nega alguma outra verdade, sobretudo se for uma verdade universal e pertencer à ordem científica. Porque é preciso ter presente que *o primeiro princípio da*

demonstração se refere às verdades mais ou menos [36] universais, sejam analíticas ou sintéticas, que são as que constituem a ciência e as únicas suscetíveis de demonstração científica propriamente dita. E esta observação é suficiente para reconhecer que o princípio de Descartes, *cogito, ergo sum,* não pode e não deve ser reconhecido como o primeiro princípio da demonstração; pois, além de outras razões e considerações, sendo, como é, um juízo singular e uma verdade contingente, não pode servir como base adequada para o raciocínio científico, nem para as verdades universais que constituem a ciência. Verdades singulares, como expressões de fatos contingentes, são percebidas, mas não demonstradas. Por esta mesma razão, ao resolver ou analisar um raciocínio ou demonstração, não chegamos ao *cogito* de Descartes , mas ao princípio da contradição, que é a base natural e lógica de todo raciocínio pertencente à ordem científica.

b) Se, como acabamos de ver, o princípio da contradição é o último que se encontra na resolução de um raciocínio em seus princípios, é claro que esse princípio está incluído explicitamente e como que embutido nas diversas proposições e juízos que constituem o raciocínio e, consequentemente, corresponde também à razão do *primeiro princípio de pressuposição.* Por outro lado, esta é uma dedução tão lógica quanto imediata de sua própria constituição ou natureza íntima. De fato, uma vez que os elementos do princípio de contradição são as ideias de ser e não ser, é consequente e necessário que, sendo a ideia de ser a ideia primitiva, fundamental e anterior a todas as outras, o princípio baseado nela seja também primitivo, fundamental e anterior aos outros. Portanto, assim como a ideia de ser é naturalmente anterior a todas as outras, e estas, como determinações e contradições da ideia mais universal de ser, a contêm em si mesmas, visto que é primeiro ser *do* que ser *tal* coisa; assim é necessário e natural que o juízo expresso pelo princípio de contradição se encontre implicitamente contido e incorporado em todos os outros juízos do entendimento. [37] Por isso, São Tomás diz com razão: «O que primeiro aprendemos ou percebemos pelo nosso entendimento é o ser, cujo conceito está incluído em todas as coisas que alguém percebe. E, portanto, o primeiro princípio indemonstrável é que não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo, o qual se baseia na razão (conceito ou ideia) de ser e não ser, e neste princípio todos os outros se baseiam (1).»

{(1) «Illud quod primo cadit in aprehensione est ens, cujus intelectus includitur in omnibus quae quis aprehendit. Et ideo, primum principium indemonstrabile est, quod non est simul afirmare et deniale, quod fundatur supra rationem entis; et princípio super hoc omnia alia fundantur.»}

Algumas pessoas frequentemente objetam que a razão para *o primeiro princípio da pressuposição* corresponde ao princípio de Descartes e não ao princípio da contradição; porque todo julgamento formado pelo homem, incluindo aquele expresso pelo princípio da contradição, pressupõe necessariamente o pensamento e a existência do homem que forma o julgamento. Aqueles que levantam esta objeção revelam que pensaram muito pouco sobre a natureza dos dois princípios indicados, pois, de outro modo, teriam visto que os juízos formados pelo entendimento pressupõem e incluem o princípio cartesiano, não porque a verdade do primeiro dependa ou tenha qualquer conexão necessária com a verdade do último, mas porque, em virtude de atos subjetivos, pressupõem o pensamento e a existência do sujeito, como atos e fenômenos subjetivos naturalmente anteriores ao

ato ou fenômeno subjetivo do juízo. Em outras palavras: o juízo, como *ato subjetivo,* pressupõe e inclui o princípio cartesiano na medida em que expressa um fato da consciência; mas o juízo, considerado como *juízo,* isto é, como expressivo de uma verdade universal e científica, não pressupõe o princípio cartesiano, mas é independente dele; diferentemente do que acontece com o princípio da contradição, que é pressuposto e incluído nos [38] juízos do nosso entendimento, como *juízos,* isto é, como atos que significam e expressam uma verdade científica. Se eu digo: *o homem é racional,* este juízo, na medida em que procede do *meu* entendimento e é um *fato subjetivo,* pressupõe o pensamento como um fato prévio na ordem da natureza, assim como o ato de julgar pressupõe e inclui o ato de pensar; mas não pressupõe o pensamento na medida em que expressa a verdade, pois, quer *eu* pense ou não pense, a proposição será verdadeira. Pelo contrário, o princípio da contradição está incluído neste juízo como condição necessária da verdade que ele contém; pois, na medida em que é verdadeiro, e eu considero este juízo verdadeiro, na medida em que julgo ser impossível que uma coisa seja homem sem ser racional, porque seria e não seria ao mesmo tempo.

Capítulo Dois
Propriedades Gerais do Ser

Res, aliquid, unum, verum, bonum: estas são as cinco propriedades gerais que os escolásticos identificaram nos entes. Não só não são verdadeiramente distinguíveis dos entes, como são simplesmente vários aspectos e pontos de vista através dos quais o nosso entendimento os concebe. Por esta razão, são chamadas de *propriedades transcendentais,* porque, identificadas como estão nos entes, são encontradas e ocorrem em todas as coisas e em todos os gêneros e graus de ser. Os três primeiros se referem à entidade considerada em si mesma, que é chamada *algo, aliquid,* na medida em que é dividida das outras; *coisa, res,* na medida em que inclui alguma essência; pois assim como uma coisa, diz Santo Tomás, é chamada entidade em razão de seu ser ou existência, assim também é chamada *res* em razão de sua essência; *um, unum,* na medida em que contém indivisão por si mesma ou não é dividida em si mesma. A verdade e *a bondade* correspondem ao ser por comparação [39] e em relação de um ser com outro. O ser como cognoscível ou concebível pelo entendimento é dito *verdadeiro, verum;* como ato ou passível de ser desejado pela vontade, é chamado *bom , bonum.* As propriedades ou denominações de *res* e *aliquid não apresentam nenhuma dificuldade ou importância particular,* trataremos da unidade, verdade e bondade, propriedades transcendentais do ser que oferecem maior importância filosófica.

Artigo I
Unidade, identidade e distinção.

Reduziremos a análise dessas noções ontológicas aos seguintes pontos:

1. A unidade, como propriedade transcendental, pode ser considerada a *indivisão dos seres em muitos seres do mesmo gênero.* A unidade, então, inclui, por um lado, uma entidade positiva, *ens,* e, por outro, a *negação* da divisão, *indivisum.* Mas essa indivisão, que constitui a unidade transcendental, exclui a divisão em muitos seres iguais àquele que possui unidade, e não a divisão em seres pertencentes a uma ordem diferente; e por essa razão, a definição usa as palavras " *em muitos seres do mesmo gênero".* Assim, por exemplo, Pedro, embora possa ser dividido em alma e corpo, ou cabeça, tronco, braços, etc., não pode ser dividido em muitos Pedros ou indivíduos humanos, e sua unidade transcendental consiste nessa indivisão.

2. Duas coisas são inferidas disto: 1. Que a unidade transcendental de um ser não é incompatível com sua *composição real*; já que embora algum ser, por exemplo, o homem, *uma* planta, seja composto de partes múltiplas e variadas, isso não impede que se diga verdadeiramente que há *um* homem, *uma* planta; 2. Que a unidade transcendental é identificada com a unidade numérica ou individual do ser; porque todo ser que é um com a unidade transcendental, também é um com a unidade numérica ou individual, o que envolve a indivisão [40] do ser em si mesmo, e sua consequente divisão de outros seres que *não são ele mesmo.* Daí se segue que o mesmo ser, por exemplo, o homem, pode ser dito um: 1º com *unidade transcendental,* na medida em que inclui a indivisão em si mesmo, isto é, a indivisão in *plura ejusdem generis;* 2º com *unidade numérica,* na medida em que é dividido de outros seres individuais ou singulares; 3º com *unidade quantitativa,* na medida em que tem a aptidão ou capacidade de ser o princípio e o elemento de uma *série* de homens, isto é, parte de uma multidão *do mesmo gênero.*

3. De acordo com a doutrina exposta, podemos distinguir dois tipos de unidade: uma que chamaremos de unidade *de simplicidade,* e a outra que chamaremos de unidade *de composição.* A primeira inclui a indivisão absoluta e perfeita do ser, de modo que, além de excluir a divisão em *muitos* seres do mesmo gênero, também exclui a divisibilidade em seres de gêneros diferentes, bem como qualquer distinção de partes. Assim, essa unidade de simplicidade só é apropriada a Deus, o ato puro que exclui toda composição e distinção de partes. A segunda é apropriada a todo ser que inclua partes verdadeiramente distintas; donde se segue que somente a unidade de composição é apropriada a todo ser ou natureza criada, seja em razão da distinção real entre essência e existência, na hipótese da verdade dessa opinião, seja em razão da distinção entre substância e acidentes, que ocorre mesmo nos seres mais simples por natureza, como os anjos e a alma racional. Esta unidade de composição pode ser chamada de *metafísica* se as partes de um ser, embora verdadeiramente distintas, são inseparáveis, como essência e existência em substâncias finitas; ou, ao contrário, pode ser chamada de *física* se as partes, além de distintas, são separáveis, como corpo e alma no homem; pode ser chamada de *moral se* aquilo que se refere a um ser cujas partes são apenas moralmente unidas, de modo que na realidade não são apenas distintas, mas de fato separadas, como *uma* família ou *um*

exército. Finalmente, a unidade que só se aplica a uma coisa em virtude da maneira como [41] nosso entendimento a concebe, como unidade específica ou genérica, pode ser chamada de *unidade lógica.*

4. Há também unidade *per se* e unidade *per accidens.* Dizemos que um ser é *unum per se* quando é constituído por uma substância que é *uma* essência completa e específica em seu gênero, seja uma substância simples, como os anjos, ou uma substância composta, como o homem ou o animal. Ao contrário, diz-se *unum per accidens ou de um ser significado e expresso por um termo que abrange uma essência substancial na medida em que é modificada por um acidente estranho a ele, como o filósofo,* que significa a essência substancial do homem *com* a filosofia; ou, mais apropriadamente, de um ser que é divisível e que envolve uma pluralidade de partes separadas e autoexistentes, como uma família ou um exército: neste último sentido, a unidade *per accidens* coincide com a da composição moral.

5. A identidade tem afinidade e está relacionada à *unidade,* que pode ser definida como *a conformidade de uma coisa consigo mesma.* Assim, a identidade é a própria unidade da coisa, na medida em que nosso entendimento, através do poder e da força de abstração que possui, concebe algum ser de um duplo ponto de vista e, por assim dizer, em dois momentos.

Daí as frases e proposições que expressam essa identidade, como quando dizemos *: Pedro é idêntico a si mesmo: este homem é o mesmo que veio ontem,* etc.

A identidade é, portanto, suscetível às mesmas divisões que a unidade, cuja natureza e condições ela decorre. É, no entanto, importante ter em mente as seguintes divisões ou classes de identidade.

a) *Identidade física* e moral.

A primeira ocorre quando a substância de uma coisa permanece a mesma segundo sua realidade física, ou sem experimentar qualquer mutação, aumento ou diminuição de substância, como acontece nos anjos e na alma racional. A segunda ocorre quando há alguma mutação na mesma substância, mas permanecendo a *mesma,* ou, segundo a opinião popular [42], baseada na permanência da forma externa, como quando um edifício se renova em partes; ou porque as partes que se sucedem estão submetidas e subordinadas a uma forma substancial interna que determina o ser substancial e específico da coisa, como acontece no homem que permanece *o mesmo,* porque as partes do corpo que se renovam sucessivamente são informadas pela *mesma* alma que lhes comunica o *ser* humano , como forma interna, essencial e substancial do homem. A primeira também pode ser chamada de *identidade material,* e a segunda, identidade *formal .*

b) Há também a identidade *genérica, específica* e numérica *,* que já foram discutidas na lógica.

c) *Identidade real* e racional.

A primeira existe entre coisas que são idênticas *a parte rei* , mas que concebemos, representamos e expressamos por meio de conceitos e termos diferentes, como

animalidade e racionalidade, que, tal como existem no homem, são uma e a mesma entidade, mas correspondem a dois conceitos diferentes em nosso entendimento. A segunda ocorre entre duas coisas, das quais uma não existe nem pode ser concebida sem a outra: e assim diremos que há uma identidade de razão entre *o homem* e o *animal racional .*

d) *Identidade adequada* e inadequada. Pedro tem uma identidade *adequada* ou perfeita dentro de si, porque é uma identidade que abrange todo o seu ser e tudo o que ele contém. O número *cinco* tem uma identidade *inadequada* ou *incompleta* com o número *três,* que está incluído nele, e com a unidade, que é o seu princípio. Em geral, pode-se dizer que o todo tem uma identidade inadequada com suas partes.

6. Assim como *a pluralidade* se opõe à *unidade,* a *identidade* se opõe à *distinção,* à qual, consequentemente, as divisões atribuídas à identidade podem ser acomodadas. É importante, no entanto, ter em mente o seguinte:

a) A verdadeira distinção é aquela que é apropriada às coisas independentemente e antes da concepção do nosso entendimento. Distinção *entre razão* e mente, que só lhes é apropriada em virtude da nossa concepção ou da faculdade [43] que o nosso entendimento tem de conceber e representar a mesma realidade sob diferentes pontos de vista parciais, como quando distinguimos com o entendimento, na essência do homem, a animalidade e a racionalidade, ou concebemos em Deus a sabedoria como distinta da onipotência.

b) Se essa distinção da razão se baseia na coisa ou entidade real devido à sua perfeição relativa ou absoluta, pela qual inclui virtualmente a perfeição de outros seres inferiores, como ocorre nos exemplos dados, chama-se distinção *rationis ratiocinatae,* e também *distinção virtual.* Se lhe falta esse fundamento real por parte do objeto, chama-se *rationis ratiocinantis* ou *pura mentalis,* como a distinção entre *o homem* e *o animal racional.*

c) Uma distinção real, se se refere a duas ou mais substâncias, é chamada *substancial;* e, além disso, é chamada *completa* ou *incompleta,* dependendo se essas substâncias são essências completas e específicas ou não. A distinção entre uma substância e um acidente, como entre o homem e a ciência que ele possui, ou entre dois acidentes, como entre movimento e ciência, é chamada *acidental.* Se a distinção se refere a uma substância ou acidente com respeito a algum modo de sua existência, é chamada *modal,* como a distinção entre essência e subsistência, ou entre movimento e sua velocidade.

d) Quando a distinção entre duas coisas inclui não apenas distinções numéricas, mas também específicas, ela é frequentemente chamada de *diversidade:* nesse sentido, dizemos que Pedro e um cavalo são *diversos,* mas que Pedro e Paulo são simplesmente *distintos.*

e) Do que foi dito decorre que a distinção numérica ou *individual* não é incompatível com a identidade específica ou genérica e, consequentemente, essencial: assim, embora Pedro e Paulo sejam individualmente distintos, pode-se dizer que são essencialmente idênticos, na medida em que têm a mesma essência específica. [44]

Escolium

A questão relativa à origem própria da unidade numérica, isto é, o *princípio da individuação,* é uma das mais difíceis e controversas da metafísica. Santo Tomás identifica o princípio da *individuação* nas substâncias materiais como a matéria afetada e determinada pela extensão, *materia signata quantitate,* isto é, a matéria modificada pelas dimensões que lhe correspondem, dada a forma substancial que recebe. Esta opinião não é desprovida de fundamento sólido; pois a individuação, identificada com a natureza do indivíduo, deve derivar sua origem de um de seus princípios essenciais, que são a matéria e a forma substancial. A forma pertence ao ser e é verdadeiramente o princípio da unidade e da distinção específica, e não da unidade numérica: portanto, esta última só pode proceder, como de origem primária, da matéria. No entanto, a matéria em si é *indiferente* e *potencial* para todas as determinações e, consequentemente, não inclui *ex se pisa* qualquer distinção ou individuação. Mas se considerarmos que esta matéria, ao receber uma forma substancial determinada, recebe em razão disto uma quantidade e dimensões determinadas, para cuja recepção foi preparada, às quais foi ordenada, e as mesmas que requereu em virtude das disposições e modificações prévias introduzidas na matéria antes de receber a nova forma, teremos o princípio da individuação da nova substância na *materia signata quantitate* de Santo Tomás.
A dificuldade do problema deu origem, aliás, a uma multidão de soluções entre os Escolásticos, umas buscando e indicando a origem da unidade numérica na existência atual, outras na essência, estas no *fato,* aquelas na causa eficiente, e algumas, finalmente, na coleção de acidentes que modificam o indivíduo. [45]

Artigo II
A verdade transcendental.

Como a verdade já foi discutida na lógica, especialmente em sua relação com nosso entendimento como meio de conhecer objetos, nos limitaremos aqui a explicar brevemente o que pertence à verdade transcendental.
1. O que em filosofia se chama *verdade transcendental* é a entidade na medida em que dá ordem ao entendimento; e, consequentemente, a verdade transcendental ou metafísica nada mais é do que a própria entidade ou realidade de qualquer coisa, na medida em que é adequada ou conforme ao entendimento divino, que é sua causa, sua razão suficiente e seu tipo primordial através das ideias de todos os seres existentes e possíveis que preexistem *ab aeterno* na inteligência de Deus.
2. Essa mesma entidade e realidade da coisa que se chama verdadeira com verdade transcendental ou metafísica, *primária* em relação ao entendimento divino, recebe esse mesmo nome *de secundária* ou em segundo lugar, em relação ao entendimento humano, ou melhor, ao entendimento criado, na medida em que toda entidade real *pode* ser conhecida por este último e, consequentemente, tem *a capacidade* de determinar a

conformidade ou equação entre o entendimento criado e a entidade real que lhe serve de objeto. Por essa razão, Santo Tomás diz com razão que as coisas naturais ou existências finitas se encontram situadas entre dois entendimentos; a saber, entre o entendimento divino, ao qual se referem *per se e primário,* porque dele dependem e nele se encontram as ideias típicas que exprimem, contêm e medem seu ser; e o entendimento criado, ao qual se referem *per accidens e secundário,* porque *podem* ser conhecidas por ele e, consequentemente, ter uma equação com ele, como acontece quando os juízos formados pelo entendimento sobre elas são verdadeiros. Portanto [46] a verdade transcendental das coisas serve como medida para a verdade do nosso entendimento, enquanto o entendimento divino constitui a medida da verdade transcendental, isto é, da realidade das coisas finitas e existentes (1). *O sol é um corpo:* este julgamento é verdadeiro *porque* está em conformidade com a realidade ou verdade metafísica do sol: "este metal é ouro *verdadeiro* " porque tem a essência ou realidade que corresponde à ideia de ouro preexistente no entendimento divino. No primeiro caso, a entidade ou realidade da coisa serve como medida e regra para a verdade do nosso entendimento, que recebe o nome de verdadeiro quando julga assim, porque está em conformidade com a realidade da coisa; no segundo, esta mesma realidade da coisa recebe o nome de *verdadeiro,* em virtude e por causa de sua conformidade ou equação com o entendimento divino, que se torna sua regra, sua razão e sua medida, em virtude da ideia que contém, expressa e predetermina o ser próprio e os caracteres ou atributos do *ouro,* como uma essência distinta de todos os outros seres.

{(1) «Ex quo patet, diz São Tomás, quod res naturals, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis...
Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequatationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum, dicitur res vera in quantum nata est de se facere veram exististimationem...
Prima autem ratio veritatis, proprius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; "unde etiamsi intellectus humanus no esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum." *QQ. Disp. De Verit.,* questão 1, art. 2º.}

3. Do que foi dito até agora, segue-se: 1. Que a verdade transcendental ou metafísica inclui em seu conceito total a entidade da coisa, por um lado, e, por outro, sua comparação ou relação com algum entendimento; 2. Que essa relação, considerada *ex parte fundamenti,* é a própria entidade da [47] coisa, e considerada formalmente ou como uma relação real, é uma relação pura da razão; e, consequentemente, que a verdade transcendental ou metafísica não acrescenta nenhuma realidade positiva à coisa chamada verdadeira, mas é a mesma e única realidade, que, considerada em si mesma e com a precisão de toda comparação, é chamada de *ser,* e considerada em relação ou comparada a algum entendimento, é chamada de *verdadeira;* 3. Que, em consequência disso, a verdade transcendental, tomada em seu sentido adequado e completo, pode ser definida: *a entidade da coisa conforme ela está atualmente e* per se em *conformidade com o entendimento divino, e capaz de determinar a equação e a conformidade do entendimento humano.*

4. Considerada a verdade transcendental a partir de sua relação com o entendimento humano, isto é, na medida em que possui a aptidão e a capacidade de determinar a verdade formal ou de conhecimento em si, ela se identifica e coincide com a inteligibilidade ou *cognoscibilidade* da coisa; pois a verdade é que uma coisa, na medida em que é *cognoscível* para nós, na medida em que e porque possui uma entidade ou ser capaz de fundar e constituir a equação objetiva de nosso entendimento, servindo como regra, termo e medida para a verdade de seus juízos. E isso é tão verdadeiro que mesmo as coisas em si mesmas não são entidades, como privações e negações, e só nos são *cognoscíveis por comparação com alguma entidade real, à qual se referem de uma forma ou de outra.*
5º Se compararmos agora a doutrina aqui exposta com o que expusemos na lógica sobre a verdade, surgem os seguintes pontos importantes:

Corolários

1. Pode-se dizer que uma verdade transcendental é maior ou mais perfeita que outra; mas a verdade lógica ou verdade do *conhecimento* é absolutamente indivisível. A razão para a primeira parte é que a verdade metafísica pode ser chamada de maior ou menor, mais ou menos perfeita, da mesma forma e no mesmo sentido em que aplicamos essas expressões a diferentes seres ou naturezas, visto que a verdade transcendental é a própria entidade da coisa com a qual *a parte rei é identificada.* [48] A segunda parte não é menos evidente; porque a verdade do conhecimento consiste na conformidade da inteligência com o objeto; se essa conformidade existir, haverá verdade lógica e, no caso oposto, haverá falsidade do conhecimento; e entre a conformidade e a não conformidade de uma coisa com a outra não há meio-termo.
2. *A verdade* do nosso conhecimento está sujeita a mudanças apenas em relação e na dependência da mudança do objeto. Consiste esta verdade na conformidade do entendimento com a coisa conhecida; é claro que, se esta muda, aquela também deve mudar para que o conhecimento *permaneça verdadeiro,* como é fácil de observar em proposições singulares e contingentes. Se eu disser: *Está chovendo agora,* a proposição se tornará falsa; se, depois que a chuva cessar, eu formar o mesmo julgamento, porque neste caso, a conformidade com o objeto real tornou-se não conformidade. Disto se segue que as verdades do conhecimento que se referem a objetos necessários e imutáveis, ou que contêm e expressam as relações necessárias e essenciais dos objetos, são imutáveis em sua natureza, *ex se,* pela mesma razão que os objetos aos quais se referem são imutáveis, como quando eu digo: *Deus existe, o vício é censurável, a alma do homem é imortal.*
3. Então, a doutrina de Cousin e outros defensores do ecletismo moderno é tão absurda quanto contrária à religião cristã quando ensinam que não existe verdade completa e absoluta que exclua todo erro, nem erro que não inclua alguma parte da verdade. Isso equivale a dizer que existe alguma verdade e que as seguintes proposições não são inteiramente errôneas: *Deus não existe; honrar os pais é um vício; blasfêmia contra Deus é boa e louvável,* etc. Acreditamos que isso é suficiente e mais do que suficiente para

julgar esta teoria da verdade *incompleta* e progressiva, que o ecletismo extraiu do panteísmo hegeliano.
4. Portanto, a verdade transcendental pode ser definida ou explicada de três pontos de vista. Dissemos, de fato, que esta verdade: 1. é identificada com o próprio ser da coisa; 2. inclui relação ou comparação com algum entendimento; [49] 3. é a causa e medida da verdade do nosso entendimento. Considerada do primeiro ponto de vista, ela pode ser definida com Santo Agostinho, dizendo que *verum est id quod est;* do segundo, com Santo Anselmo, dizendo que a verdade é uma conformidade ou equação perceptível somente pelo entendimento, *rectitudo sola mente perceptibilis;* do terceiro ponto de vista, Santo Agostinho a define: *veritas est qua ostenditur id quod est.*

Artigo III
Bondade, perfeição e beleza.

I. Bondade e perfeição.

1ª Bondade.

A bondade, como propriedade transcendental dos seres, é sua apetitividade, *appetibilitas entis,* isto é, a entidade e a realidade da coisa segundo sua aptidão ou capacidade de ser amada ou desejada. Portanto, a bondade transcendental se manifesta nos seres, dos quais se distingue apenas pela distinção mental ou racional, assim como a verdade transcendental. Nesse sentido e por essa razão, Santo Agostinho afirma que, *in quantum sumus, boni sumus.*
O bem não pode ser desejado presentemente ou de fato, exceto sob a condição de ser previamente conhecido pelo apetite; daí a máxima *nihil volitum quin praecognitum.* Deve-se ter em mente, no entanto, que esse conhecimento é apenas uma *condição sine qua non* da bondade atual e formal, ou melhor, da bondade *prout actu, et hic et nunc appetibilis;* mas não da bondade em si, nem da apetibilidade fundamental dos seres; pois esta é *apetível, res appetibilis,* independentemente do nosso conhecimento e anterior a ele, assim como o próprio ser real com o qual é identificado é anterior ao ato de conhecer. [50]
Por isso, o bem é suscetível das mesmas divisões que os seres, podendo apontar e distinguir o bem *absoluto* e o bem *relativo* ; o bem *substancial* e o bem *acidental* ; o bem *espiritual* e o bem *material* , etc. Também pode ser dividido
a) No bem *físico* ou material , que aperfeiçoa algo segundo seu ser físico, como a saúde, a força, a beleza; e *no bem moral,* que o aperfeiçoa do ponto de vista da moralidade, como a justiça; *no bem intelectual,* que aperfeiçoa algo na ordem intelectual, como a ciência.
b) No *bem natural,* que se aperfeiçoa quando considerado na ordem da natureza ou sujeito à influência de causas naturais, como os bens que acabamos de mencionar; e no *bem sobrenatural,* que é aquele que sobrevive a um ente pela ação e influência de uma causa

superior à natureza, aperfeiçoando-o na ordem da graça, como a fé teologal, a graça santificante, etc.

c) Outra divisão importante do bem diz respeito ao bem *útil, ao bem agradável* e *ao bem honesto.* O primeiro é aquele que é desejado *non propter se,* isto é, não por causa de sua inerente *desejabilidade ou bem, mas em relação a outro bem, ou como um meio para atingir algum outro bem. Este é o caso do remédio amargo ou repugnante, que é desejado unicamente como um meio para a saúde. Um bem agradável* é algo que produz satisfação e alívio para o apetite, como um alimento que é agradável ao apetite sensível, ou paz de espírito para o racional. *O bem honesto* é dito de um objeto que é desejável *propter se,* isto é, pela bondade interna que contém, independentemente de sua relação como *um meio* para a obtenção de outro bem ou para a satisfação do apetite. Deste ponto de vista, o bem honesto pode ser chamado de *absoluto* ou *perfeito,* assim como os outros dois podem ser chamados de bens *relativos e imperfeitos.*

Note-se, porém, que esses três bens não são opostos por natureza, visto que podem ser encontrados unidos em um único objeto. Assim, por exemplo, a virtude é ao mesmo tempo [51] um *bem útil,* na medida em que serve para obter a posse de Deus; é *deleitosa,* na medida em que produz satisfação moral da vontade e da consciência; *um bem honesto,* porque está em conformidade com a razão e a natureza humana e contém uma bondade interna e essencial.

Disto podemos concluir que, na realidade e estritamente falando, somente a bondade honesta contém a bondade verdadeira e essencial e, portanto, merece o nome de *bem;* pois coisas úteis e prazerosas só podem ser chamadas de *boas* quando subordinadas à bondade honesta.

2ª Perfeição.

Não é incomum confundir ou tomar perfeição e bondade como sinônimos, o que não deixa de ter algum fundamento filosófico, considerando que quanto mais perfeita uma coisa, mais desejável ela é para ser oferecida ou apresentada a nós (1). Não obstante isso, e de outro ponto de vista, a perfeição acrescenta algo à bondade e, consequentemente, se distingue dela de acordo com nossa maneira de conceber. Todo ser, pelo simples fato de existir, e na medida em que existe, é *bom;* mas *perfeito,* no sentido rigoroso e absoluto da palavra, é *aquele ser que contém a soma das realidades de que é capaz, levando em conta sua própria natureza.* Diremos que um homem é *perfeito,* no sentido rigoroso e absoluto, apenas quando, além da natureza humana, possui todos os acidentes físicos, morais, espirituais, naturais e sobrenaturais de que é capaz.

{(1) Deste ponto de vista e neste sentido, São Tomás diz: «Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectem.»}

Daqui se conclui que, segundo a natureza e a condição das realidades que se podem encontrar num ser, resultam vários tipos de perfeição, que, consequentemente, podem ser divididos em perfeição. [52]

a) *Essencial* e *acidental:* a primeira consiste na união ou soma das realidades e determinações que constituem a essência de uma coisa, como o corpo e a alma racional, ou a animalidade e a racionalidade, em relação ao homem. A segunda é constituída pelas

realidades e determinações que sobrevêm à essência, sejam essas determinações posteriores à essência no tempo, como na ciência, ou apenas na natureza e segundo o nosso modo de conceber, como nas potências ou faculdades naturais.
Pela mesma razão que realidades ou determinações acidentais pressupõem necessariamente essência, a denominação absoluta de *perfeito* corresponde primariamente ao ser em razão de determinações acidentais; assim como, inversamente, a denominação de *ser* corresponde a ele primariamente em razão de determinações ou predicados essenciais. Se considerarmos em Pedro o que constitui a natureza humana, temos o suficiente para chamá-lo *de ser* ou ser absolutamente; mas para chamá-lo de absolutamente *perfeito,* devemos considerar nele, além da natureza ou essência, o conhecimento, a virtude, a beleza, a saúde, etc. Isso, e nada mais, era o que os antigos escolásticos queriam dizer quando afirmavam que as coisas, na medida em que têm essência, podem e devem ser chamadas *entia simpliciter* e *bona secundum quid;* e, inversamente, as mesmas coisas, na medida em que têm modificações e realidades acidentais além da essência, podem ser chamadas *bona simpliciter* e *entia secundum quid.*
A perfeição acidental, quando se refere às faculdades ou forças para agir, é chamada de perfeição da virtude, *perfectio virtutis;* quando se refere à obtenção do fim total e último, é chamada de *perfectio finalis.*
b) A perfeição também se divide em *simples* e *mista,* ou, como diziam os antigos, em perfeição *simpliciter simplex* e perfeição *simplex secundum quid.* Chama-se perfeição *simpliciter simplex* aquela realidade que não envolve em seu conceito nenhum defeito ou *não-ser,* mas sim a realidade pura e positiva, como a sabedoria, o entendimento, a vontade, etc. A segunda se aplica a coisas que, em seu conceito próprio, envolvem [53] alguma imperfeição ou modo de não-ser, como a razão, como faculdade de raciocínio, a sensibilidade, etc.
c) A perfeição formal é aquela que se encontra em uma coisa segundo seu modo próprio, formal e explícito de ser; assim, dizemos que a razão é uma perfeição formal do homem: *virtual,* aquela que se encontra em um ser, não segundo sua entidade formal, peculiar e, por assim dizer, circunscrita, mas de maneira potestativa ou virtual, e isso pode acontecer porque e na medida em que uma coisa pode produzir o ser de outra, sentido em que a perfeição do efeito está virtualmente contida em sua causa eficiente; ou porque pode produzir o efeito produzível por outra causa, sentido em que o sol contém virtualmente o fogo: *eminente* é aquela perfeição ou realidade que contém em si mesma, de maneira mais elevada e nobre, qualquer perfeição ou realidade que haja em alguma natureza inferior: neste sentido e desta maneira a intelecção intuitiva de Deus contém *eminentemente* a intelecção discursiva ou racional que pertence ao homem.

II. Beleza.

É desnecessário dizer que não é possível apresentar uma verdadeira teoria da beleza em um compêndio elementar, e ela deve se limitar a breves indicações, que são as seguintes:
1. A beleza, embora não se distinga realmente (*a parte rei*) da bondade, uma vez que nada pode ser propriamente dito belo exceto na condição de ser bom, distingue-se, no entanto, de acordo com nosso modo de concepção. O conceito de bem envolve apenas, da parte do objeto, a relação com o apetite, isto é, a apetência; mas o conceito de belo acrescenta a relação com a faculdade cognitiva. Portanto, para dizer verdadeiramente que uma coisa é *boa,* basta que haja uma certa equação e relação entre ela e a faculdade apetitiva, ou o que é a mesma coisa, que esta última esteja satisfeita com o [54] objeto; mas não dizemos que é *bela* exceto na condição de que uma certa complacência e satisfação resultem dela no sujeito em virtude e em razão do simples conhecimento ou percepção da coisa (1); e isto de tal modo que a percepção ou conhecimento da coisa não é uma simples condição *sine qua non,* como acontece com relação à complacência no bem, mas que a complacência é, por assim dizer, um efeito imediato, direto e peculiar da própria percepção da coisa.
{(1) Estas indicações estão em perfeita consonância com a doutrina de São Tomás, quando escreve: «Pulchrum est idem bono, sola ratione diferens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspecto sua cognitione quietetur appetitus... Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur, id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cujus aprehensio placet. *Soma. Teol.* 2ª, 2ª questão 17, art. 1º, anúncio. 3.}
2. A beleza, então, considerada objetivamente, não é nem a entidade da coisa como simplesmente cognoscível pelo sujeito, de cujo ponto de vista ela constitui o *verum;* nem a entidade da coisa como simplesmente desejável ou proporcional e capaz de atrair e inclinar o apetite, de cujo ponto de vista ela constitui o *bonum;* mas sim a entidade ou realidade da coisa, na medida em que é capaz de determinar uma certa complacência *sui generis* no sujeito que a percebe, precisamente na medida em que a percebe e *porque* a percebe ou conhece. Assim, podemos dizer que a beleza participa da verdade e da bondade transcendental, sem que nenhuma delas o seja de forma determinada e exclusiva. A *bondade da verdade* poderia até ser chamada de reflexo da verdade, *splendor veri,* como alguns a definem.
3. São Tomás faz a beleza consistir na *devida proporção,* ou seja, a beleza é constituída pela combinação adequada da unidade com a variedade ou multiplicidade. A pluralidade de partes ou a multiplicidade de elementos que compõem o objeto belo [55] podem ser reais, como no homem, numa pintura, etc., que consiste em partes verdadeiramente distintas e subordinadas à unidade; ou meramente racionais e virtuais, como em Deus. Em nossa opinião, quando São Tomás faz a beleza consistir na devida proporção, isto é, na combinação apropriada da unidade com a multiplicidade, isso deve ser entendido como beleza puramente objetiva e em um sentido inadequado; porque se consideramos a beleza adequada e completa, isto é, na medida em que ela abrange todas as condições necessárias para a verificação de sua noção, a beleza também inclui uma relação harmoniosa entre o objeto chamado belo e o espírito que o percebe. Após reflexão, em todos os objetos que chamamos de belos, sejam eles pertencentes à ordem sensível e

material, ou à ordem inteligível e espiritual, sempre existe neles alguma conformidade, semelhança, analogia, relacionamento, harmonia, ou como você quiser chamá-lo, com uma ou mais das propriedades e atributos de nosso espírito. Às vezes, o objeto belo estará em relacionamento harmonioso e terá uma certa analogia com a substancialidade de nossa alma, outras vezes com sua espiritualidade e imaterialidade; um objeto tão belo será uma espécie de imagem de sua atividade e movimento, outro terá uma certa analogia com sua liberdade, ou com sua perfectibilidade, ou com sua sociabilidade, etc. Assim, embora a opinião daqueles que reduzem a beleza a um fenômeno puramente subjetivo, negando-lhe todo valor objetivo, deva ser rejeitada como insustentável, deve-se, no entanto, admitir que o conceito integral de beleza é de alguma forma subordinado e recebe seu complemento do sujeito ou do espírito humano, em virtude da relação ou proporção mais ou menos explícita, mais ou menos completa que existe entre ele e o objeto belo.

4. A beleza pode ser dividida em *absoluta* ou *ideal* e *relativa.* A primeira só se encontra em Deus, "que", diz São Tomás, "é chamado belo, pois é a causa da harmonia e da clareza de todas as coisas". De fato, somente Deus, como beleza infinita, exclui toda deformidade, de nenhuma outra maneira[56] senão a de excluir todo mal, porque é bondade infinita, e todo erro, porque é verdade infinita. A isso se soma o fato de que nEle reside a noção objetiva de beleza em seu mais alto grau; por um lado, Ele é *unidade* absoluta e perfeita , porque é o ser mais puro e simples; por outro, é *pluralidade* ou variedade infinita, porque contém todas as perfeições possíveis. Ela pode e deve também ser chamada de *beleza ideal,* na medida em que e porque é o exemplo absoluto e arquétipo de toda beleza; e daí se segue que os seres finitos são chamados *belos* e o são mais ou menos, na proporção em que se aproximam ou se afastam do ideal infinito de beleza, que somente Deus alcança e possui em toda a sua realidade. É também a partir disto que toda beleza pertencente ou existente em um objeto fora de Deus ou distinto de Deus, constitui e deve ser chamada de *beleza relativa.*

5. Essa beleza relativa encontrada nas criaturas recebe diferentes nomes tomados dos diferentes seres e modos de ser aos quais se refere; daí as divisões e nomes de *beleza sensível,* beleza *espiritual* ou inteligível , *beleza moral,* etc.

6. A faculdade da beleza no homem pode ser descrita como complexa; porque, além da razão, faculdade primária e fundamental para a percepção da beleza, ela inclui ou requer a imaginação. A experiência, de acordo com a ciência, ensina que a percepção e a produção da beleza, especialmente aquela que se relaciona com as coisas sensíveis e materiais, requerem condições e qualidades especiais de imaginação. A predisposição inata e a aptidão natural para perceber e discernir a beleza nos objetos são frequentemente chamadas *de sentimento da beleza;* e a faculdade complexa, quando educada e desenvolvida pela prática e pelas regras racionais da arte, constitui *o gosto.*

7. A ciência que tem a beleza como objeto é comumente chamada de *Estética,* e pode ser definida: *O conhecimento científico da beleza e suas formas e manifestações.* Sua tarefa própria é: 1. investigar cientificamente a natureza, os elementos, as propriedades e as várias formas da beleza; 2. expor e desenvolver em geral as características [57] próprias

da beleza em sua dupla manifestação fundamental fora de Deus (beleza da natureza, beleza da arte ou artística), considerando-as, seja objetivamente ou em si mesmas, seja subjetivamente ou por parte das condições e qualidades subjetivas que são necessárias para a percepção e produção da beleza; 3. lidar com a beleza aplicada à arquitetura, escultura, pintura, música e outras artes *plásticas* . Para elucidar esses pontos corretamente, é conveniente estudar e conhecer a *história da arte,* assim como para discutir e elucidar problemas filosóficos corretamente, é conveniente conhecer a história da filosofia.
8º Quando as condições da beleza objetiva são realizadas de modo especial ou superior no objeto, e ele é percebido com vivacidade e intensidade, de modo que a percepção é acompanhada por um certo tipo de estupor e êxtase, o objeto belo se torna sublime*.*

Artigo IV
Mal.

Embora o que foi dito sobre o bem possa servir como ponto de partida e também como luz para investigar e compreender a natureza do mal, condensaremos o pensamento da filosofia cristã sobre este assunto nas seguintes reflexões:
1. Se tomarmos o mal em seu sentido concreto e adequado, ou, o que é o mesmo, como o resultado concreto do sujeito e da forma, ele significa um ser privado de alguma forma, realidade ou perfeição positiva que lhe é devida, dada sua natureza; e nesse sentido, pode ser definido como "uma natureza privada de alguma perfeição que lhe é devida": *natura privata perfectione sibi debita.*
Se tomarmos o mal *formaliter,* isto é, pela razão própria e abstrata do mal, como forma denominativa, o mal não é outra coisa senão a "falta ou privação de alguma [58] perfeição no sujeito a que pertence segundo a ordem da natureza *": carentia perfectionis in subjecto cui debetur.* Disto se segue que o mal, considerado *formalmente* e em si mesmo, com a precisão do sujeito, envolve o conceito de *não-ser;* mas, ao mesmo tempo, pressupõe e conota algum ser positivo e real no qual existe e sobre o qual se funda. Nesse sentido, Santo Tomás diz com razão que *o mal, secundariamente, é mal, mas não aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens.*
2. Para melhor compreensão deste, bem como de outros problemas semelhantes, vale notar que a privação ordena duas entidades positivas. Primeiro, ordena o ser ou realidade cuja exclusão envolve; e segundo, ordena outro ser ou realidade que não exclui, mas antes pressupõe e afirma: por exemplo, a cegueira *,* por um lado, exclui inteiramente *a visão,* que é uma realidade positiva; e, por outro, afirma ou pressupõe o *animal,* como o sujeito no qual a falta de visão ocorre ou tem lugar. Aplicando esta doutrina ao mal, que se opõe ao bem, e consequentemente ao ser, com o qual o bem se converte ou se identifica, vemos que, por um lado, envolve a falta e a exclusão de algum bem, e consequentemente de algum ser determinado, e deste ponto de vista, o mal pode ser chamado de *não-ser:* por outro lado, o mal necessariamente envolve ou se relaciona com o sujeito ou natureza

em que o ser realiza essa falta ou ausência daquele bem particular, e deste ponto de vista, o mal é algo positivo e real (1). [59]

{(1) Esta doutrina é resumida na seguinte passagem de São Tomás: «Oportet ergo quod malum, quod naturaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid (*algo positivo ou real*): unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum (*a natureza ou sujeito que tem o mal*), est aliquid (*entidade real e positiva*), in quantum malum privat non nisi aliquod [59] particulare bonum: sicut et hoc ipsum, quod est *esse caecum,* non est aliquid; sed id cui accidit *esse caecum,* est aliquid. *QQ. Disp. de Bad.,* custo. 1º, art. EU.}

3º Da doutrina exposta deduzem-se dois corolários importantes: 1º que *o mal se baseia no bem* e é efeito deste; 2º *que o mal não tem causa per se e nem direta nem própria.*

A verdade do primeiro corolário, embora à primeira vista possa parecer paradoxal, é uma aplicação lógica da doutrina estabelecida sobre a natureza do mal. Uma vez que o mal, em si mesmo e formalmente tomado, é a privação ou falta de algum bem particular que deveria existir em uma dada natureza, é claro que essa natureza se torna o sujeito, e consequentemente o fundamento, da privação, assim como do bem ou perfeição particular excluídos da privação. Por outro lado, é claro que qualquer natureza não pode ser privada desta ou daquela perfeição que lhe é devida, exceto pela influência da causa A ou B: por exemplo, Pedro não pode experimentar a falta ou privação da visão, uma falta que constitui um mal físico, exceto pela ação de alguma causa positiva que impede ou destrói a visão. Assim, toda causa positiva e real, pelo simples fato de sê-lo, é um bem, visto que todo ser é bom: então podemos dizer com verdade, e com Santo Tomás, que a causa do mal é o bem: *causa mali est bonum.* A razão e o fundamento do segundo corolário é que o mal, como mal, não pode ser desejado, nem pode fazer parte da intenção, seja ela natural e espontânea, ou livre e reflexiva de qualquer causa; pois toda causa operante trabalha para alcançar ou realizar algum bem, mesmo que às vezes aconteça que o bem pretendido seja um mal verdadeiro e real, e apenas um bem aparente. Em suma: 1. O mal se funda no bem, porque necessariamente pressupõe e envolve a entidade e consequente bondade [60] do sujeito; pois, se a privação que inclui o mal se estendesse ao sujeito, o mal se tornaria o nada, que não é nem bom nem mau propriamente dito, e consequentemente se destruiria a si mesmo, verificando-se assim nesta hipótese o que diz Aristóteles: *malum, si sit integrum, destruit seipsum.* 2. Toda causa pretende e tende a produzir algum bem, e o mal que resulta de sua ação em relação à de outras causas é produzido *per accidens com respeito à causa; e, consequentemente, uma causa per se* e direta do mal não pode ser apontada como má.

4. Voltando-nos agora para as divisões ou classificações do mal, cremos que devemos rejeitar a opinião de Leibniz e alguns outros que chamam de mal metafísico a ausência de qualquer perfeição ou realidade no ser, do que se segue que toda criatura é má juntamente com o *mal metafísico,* visto que toda criatura é limitada e finita e, consequentemente, carece de alguma perfeição ou realidade. Essa classificação e denominação, além de estar em contradição com a ideia própria de mal que acabamos de expor, opõe-se até mesmo ao senso comum da humanidade; pois ninguém diz ou concebe que uma pedra, por exemplo, seja *má* por lhe faltar entendimento e liberdade. O mal metafísico não deve, portanto, ser admitido; e, em todo caso, se esse nome fosse atribuído

a alguma coisa, seria ao nada, na medida em que exclui toda entidade e, consequentemente, toda bondade transcendental e metafísica. Então a divisão própria do mal é:

a) No mal *físico* ou natural , e no *mal moral.* O primeiro é a privação de alguma perfeição que seja apropriada ao sujeito, considerado em seu ser físico, abstraído da ordem moral, como a doença, a cegueira, etc. O segundo é a privação de alguma perfeição apropriada e inata ao sujeito, considerado na ordem moral, isto é, como um ser dotado de liberdade e responsabilidade moral; e, portanto, esse mal é encontrado apenas em criaturas inteligentes.

b) Este mal moral pode ser dividido em mal *da culpa* e mal *da punição.* O primeiro é a privação da ordem ou conveniência devida à livre ação, com a regra da moralidade. [61] O segundo é a privação de algum bem ou perfeição na criatura inteligente, como originário e procedente da desordem moral.

c) Além disso, o mal pode ser dividido em *mal absoluto,* também chamado *per se* ou *secundum se;* e mal *relativo* , ou *per accidens.* O primeiro é a privação de um bem devido a um sujeito específico, como a doença ou a cegueira em um animal; o segundo é aquilo que, sendo um bem em si, determina a privação de algum bem em outro sujeito, como a justiça do juiz, que é um bem em si, é um mal para o acusado.

5º Para resolver agora o grande problema da origem do mal, bastará aplicar e desenvolver as ideias aqui apresentadas, tendo presente, ao mesmo tempo, que a realização do mal pode proceder:

a) Da fraqueza e imperfeição da causa, como quando a estátua é defeituosa, seja por inexperiência ou fraqueza do artista.

b) Por defeitos e impedimentos do material, como se a estátua fosse defeituosa porque o mármore estava em mau estado.

c) Porque a ação de uma causa resulta naturalmente em um defeito ou privação de algum bem em outro sujeito, assim como a ação de um juiz resulta na punição do culpado, e a ação do fogo resulta na corrupção ou destruição de uma árvore. Deve-se notar cuidadosamente que o primeiro modo pode ocorrer ou pela fraqueza e impotência da causa, como no exemplo indicado, ou porque a causa não exerce toda a força e virtude que possui, como acontece com as causas livres, quando produzem ações imorais e defeituosas, enquanto poderiam produzir ações morais e perfeitas.

Com essas reflexões simples, o problema da origem próxima e imediata do mal está resolvido. Se quisermos agora colocar os termos do problema em um nível mais alto, referindo-o à origem primitiva do mal, ou, se preferir, perguntando se Deus é a causa primeira do mal, aqui está nossa solução: Se estamos lidando com o mal procedente ou originário da [62] fraqueza ou defeito de ação por parte da causa, ele não pode ser reduzido a Deus como sua causa primeira; porque em Deus, como a mais alta perfeição e como causa infinita, nenhum defeito de ação pode ser encontrado. Se estamos lidando com o mal procedente ou originário de um defeito da matéria, e acima de tudo da ação corruptora ou destrutiva de uma causa sobre outra, não há inconveniente em dizer que

Deus é a primeira causa *per accidens* ou indireta do mal; porque Deus, produzindo e preservando a ordem geral do universo, uma ordem exigida pela sucessão e existência de gerações, corrupções, privações e transformações em seres particulares, produz *ex consequenti* aquelas privações e destruições que constituem o mal físico ou natural (1). Se estamos lidando com o mal da culpa ou o mal propriamente moral, isso não pode ser reduzido a Deus de forma alguma; porque seu conceito envolve a subversão voluntária e livre da ordem moral, baseada na lei eterna, que é o próprio Deus. Só se poderia dizer que é a primeira causa do mal da culpa: 1º num sentido muito impróprio e indireto, na medida em que é causa da criatura livre que a produz; 2º num sentido material, isto é, na medida em que é a primeira causa do ato culpável, não como culpa ou na medida em que é privada de perfeição moral, mas na medida em que é um ato vital, uma entidade real e, consequentemente, boa com bondade transcendental como qualquer outro ser.

{(1) «Etenim, diz São Tomás a este respeito, aliquod agens, in quantum sua virtute produit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptem et defectum. Manifestum est autem quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requisito, quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiente. Et sic Deus, in rebus causat bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptes rerum. *Soma. Teol.,* 1º P., questão. 49, art. 2º.}

Assim, a primeira causa do mal da culpa, como tal, é o livre-arbítrio, não como causa eficiente, mas como *causa [63] deficiente,* como causa capaz de não agir com toda a energia e virtude que tem em virtude da sua própria liberdade, razão pela qual Santo Agostinho dizia que *voluntas est causa peccati, in quandum est deficiens.*

6. O problema da origem do mal deu origem ao erro dos antigos maniqueus, parcialmente renovado no século XVII pelo líder do ceticismo moderno. É bem sabido, de fato, que Bayle admitiu que a existência dos dois princípios defendidos pelos maniqueístas não poderia ser demonstrada *a priori* ; mas também estabeleceu que seu sistema era demonstrável e verdadeiro *a posteriori.* Disto, deduziu que sua teoria sobre a existência de um ser positivo, o primeiro princípio do mal, só poderia ser refutada pela revelação, que estabelece a unidade de Deus e a existência do pecado original. No entanto, a verdade é que a razão natural é suficiente para demonstrar o absurdo do sistema maniqueísta, sem recorrer à revelação divina. De fato, um princípio suprema ou infinitamente mau, como supunham os maniqueístas, envolve, em seu próprio conceito, a absoluta e suprema falta ou privação do bem. Sendo evidente, então, que a suprema falta do bem envolve necessariamente a falta de toda realidade ou entidade, visto que todo ser, como ser, é bom e se torna ou se identifica com o bem, segue-se que um princípio *supremamente* mau, como exige a teoria maniqueísta, implica uma contradição; porque, por um lado, exclui todo ser ou realidade, excluindo todo bem ou supondo que seja *summe malum,* e, por outro lado, supõe-se que seja um ser real e, portanto, bom em algum aspecto, e não *summe malum.* Isto sem levar em conta que um ser que é o primeiro princípio, existindo por si mesmo, necessário ou independente do primeiro princípio bom, como supõem os maniqueus, não só não seria extremamente mau, mas seria *summe bonum;* porque não dependendo de outro ser, e existindo *a se et per se,* deveria conter todas as perfeições possíveis, não havendo nada que as pudesse limitar, assim como não há nada que possa

limitar [64] as perfeições de Deus, pela mesma razão que ele é *ens a se,* necessário, eterno e independente de outro ser.

Objeções

Embora hoje ninguém ouse defender abertamente o sistema dos maniqueístas e de Bayle, há, contudo, muitos que, a partir de diferentes pontos de vista e ao discutir e resolver outros problemas filosóficos, fazem uso das objeções apresentadas por eles, razão pela qual é apropriado responder às mais importantes.

Obj. 1ª A faculdade ou poder de pecar, inerente ao homem, não pode proceder do princípio supremamente bom, isto é, de Deus, pois essa faculdade é má, pela mesma razão que é princípio e causa do mal; portanto, é necessário admitir algum primeiro princípio mau do qual essa faculdade procede.

Resposta: Se alguém quiser responder em termos de escola, o antecedente deve ser distinguido: a faculdade ou poder de pecar, *se alguém fala de livre-arbítrio na medida em que inclui uma faculdade ou força real capaz de fazer o bem e o mal,* não pode proceder do princípio supremamente bom, neg. *se alguém fala precisamente da capacidade que existe neste poder de fazer o mal, isto é, da defectibilidade radical do livre-arbítrio humano,* conc. O livre-arbítrio do homem, considerado em si mesmo, é uma perfeição real e positiva; e neste conceito ele procede de Deus, isto é, o princípio supremamente bom, como de sua causa eficiente primitiva, o mesmo que qualquer outra perfeição ou realidade. No entanto, este livre-arbítrio, pelo próprio fato de ser humano, e consequentemente criado e finito, envolve alguma imperfeição, que é a defectibilidade radical inseparável de toda criatura, e deste ponto de vista, ele não procede de Deus, mas antes dá ordem ao nada original e próprio que ele pressupõe. Assim, assim como Deus, embora seja a causa do animal, não pode ser considerado a causa da imperfeição que acompanha a natureza do animal, por exemplo, a falta de entendimento, assim também Ele é a causa do livre-arbítrio, embora [65] este seja acompanhado no homem por uma imperfeição que não tem em Deus, a saber, a faculdade de pecar ou de não agir corretamente, uma faculdade cuja origem primitiva não é outra senão o procedimento original *ex nihilo,* uma razão suficiente *a priori* para a inerente defectibilidade do livre-arbítrio do homem, como um ser criado. De resto, esta defectibilidade em si não é, e não pode ser propriamente chamada, *má* ; porque é a falta de uma perfeição (indefectibilidade absoluta) que não corresponde ao sujeito criado, pela mesma razão que é criado *ex nihilo* e finito: assim, em rigor filosófico, não pode ser chamado de *mal,* porque não é uma privação de um bem devido ao sujeito, mas uma mera negação, assim como não dizemos que a falta de entendimento seja um *mal* em pedra. Em resumo, e aplicando a doutrina que acabamos de expor: 1º Deus é a primeira causa eficiente do livre-arbítrio do homem; 2º Ele é também a *primeira* causa eficiente do mal voluntário ou do pecado, no que ele implica de ser, isto é, enquanto e quando é um ato vital e uma entidade real; 3º O homem, por meio do livre-arbítrio, é a primeira causa eficiente, ou melhor, *deficiente* do pecado como tal, ou o que é a mesma coisa, do defeito e da imperfeição que acompanha esse ato voluntário; 4º O homem *pode* conferir ao ato

esse defeito ou *malícia;* porque ele, com todas as suas perfeições, procede originalmente *ex nihilo sui;* 5º Essa defectibilidade radical, fundada na origem *ex nihilo,* é a razão suficiente *a priori* ou primitiva do defeito ou mal que acompanha o ato humano, mas ela em si não constitui um mal do homem, porque é uma falta por negação, e não por privação.
Obj. 2ª O sumo bem deve excluir todo mal, porque de outro modo deixaria de ser sumo; então, como a existência e a realidade do mal são inegáveis, é necessário admitir um sumo mal que possa ser o princípio dos males particulares, assim como admitimos um sumo bem infinito para explicar os bens particulares e finitos.
Resposta: O bem supremo, pelo próprio fato de ser supremo e infinito, deve excluir, e de fato exclui, todo mal de si mesmo ou de seu próprio ser; mas não é necessário que o exclua de outros seres [66]: pode-se até dizer que não pode excluí-los em sentido absoluto, porque não pode impedir que os seres criados sejam defectíveis em si mesmos, na medida em que *sejam capazes* de retornar ao nada de onde vieram. Por outro lado, e assumindo a criação do mundo atual, a existência de certos males físicos é necessária, como a destruição de alguns seres para a preservação de outros, doenças, dores, etc. Quanto ao mal moral real, é verdade que Deus poderia, absolutamente falando, impedir sua existência; mas também é verdade que ele pode ter e tem razões suficientes para permiti-lo. Se alguém quiser responder em termos da escola, pode-se dizer: o bem supremo exclui todo mal *de si mesmo, um seipso,* conc., ele exclui todo mal por parte de seus efeitos, *um suis efectibus,* distingue-se: se não há razão suficiente para produzi-lo ou permiti-lo, ele pode ser concedido; *se há razões suficientes para tal produção* ou *permissão,* ele é negado. Se alguém objetar que não podemos apontar uma razão suficiente da parte de Deus para a existência ou realização dos males que observamos no mundo, responderemos assim: 1. Que seria claramente irracional e injusto negar que Deus tem ou pode ter razões suficientes para produzir alguns males físicos, de modo a não impedir outros, e também males morais, porque não conhecemos, nem podemos apontar com um ponto fixo e concreto essas razões. Se levarmos em conta, por um lado, a profunda ignorância em que nos encontramos com respeito à maioria dos objetos, tanto sensíveis e materiais, quanto inteligíveis e espirituais, e por outro lado a infinita sabedoria, bondade, justiça e onipotência de Deus, todo homem sensato deve reconhecer, com Santo Agostinho, que a causa e a razão suficientes dos males nunca serão injustas, por mais desconhecidas que sejam para nós em nosso estado atual: *ocultam causam esse tiene injustam esse non posse.*
2. Também não é inteiramente impossível apontar algumas causas gerais e razões suficientes para a existência atual dos males. Uma dessas razões é a manifestação dos atributos [67] de Deus, e principalmente de sua onipotência e bondade; pois, segundo o profundo pensamento de Santo Agostinho e Santo Tomás, *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo:* Deus não permitiria o mal se não fosse tão poderoso e bom a ponto de extrair o bem do mal. Em segundo lugar, pode-se apontar como outra razão suficiente para o mal, principalmente os males físicos e os de dor ou castigo, a ordem

geral do Universo que resulta espontaneamente da harmonia, oposição, variedade, sucessão e movimento dos seres particulares que constituem o mundo atual: o fogo não poderia existir sem a destruição da madeira, o trigo não brota se a semente não for enterrada e desaparecer sob a terra, a chuva e a neve não fecundam os campos, exceto trazendo consigo a umidade ou o frio que produzem ou agravam as doenças nestes ou naqueles indivíduos. Dada, então, a natureza e a condição do mundo atual, sua preservação contém razão suficiente para a existência do mal físico nele.
3. Quanto à permissão do mal moral, além das razões indicadas, podem ser apontadas como razões suficientemente especiais as seguintes: o exercício e o aperfeiçoamento da virtude, como vemos a paciência dos mártires aperfeiçoada pela perseguição e malícia dos tiranos, e a santidade e virtude dos bons pelas calúnias e tentações dos maus; e, principalmente, a conveniência de Deus permitir ao homem agir em relação e harmonia com o que sua qualidade de ser livre exige e, portanto, capaz de inclinar-se para o mal moral. Deus concede e comunica ao homem os meios necessários para fazer o bem, mas não o obriga a fazê-lo; antes, respeitando sua liberdade, deixa-o escolher entre o bem e o mal. A isso deve-se acrescentar que a permissão do mal moral também serve para revelar e fazer brilhar alguns dos atributos de Deus, como a misericórdia, quando converte e conduz os maus aos caminhos da santidade; a justiça, quando pune os obstinados, etc.

Capítulo Três
As Causas do Ser
Artigo I
Noções gerais sobre o princípio e a causa.

1ª Noção do princípio.

Um princípio, em termos gerais, é *aquilo de onde algo procede.* Disto se segue que uma coisa não pode ser chamada *de princípio* a menos que atenda a três condições: 1. que o princípio seja distinto da *coisa iniciada,* pelo menos com uma distinção virtual e de razão; 2. que o princípio tenha alguma forma de *prioridade* em relação à coisa iniciada; 3. que haja alguma relação de conexão entre o princípio e a coisa iniciada. Essa conexão pode ser *externa,* como aquela entre o amanhecer e o dia; ou *interna,* como aquela entre o amanhecer e o dia; ou interna, como aquela entre o sol e a luz, entre o axioma e a conclusão. A prioridade entre o princípio e a coisa iniciada pode ser uma prioridade de *causalidade,* uma prioridade de *natureza,* uma prioridade de *tempo* ou duração, etc., cujas diferenças já explicamos em Lógica. Note-se também que essa prioridade pertence ao princípio considerado enquanto entidade determinada; porque, considerado *reduplicativo* sob a razão formal e precisa do princípio, não é anterior, mas *simultâneo* ao principado, como acontece com todos os conceitos relativos; e assim como não podemos conceber o pai como *pai* sem conceber simultaneamente o *filho,* assim também o *princípio,* como tal,

contém e exige o conceito de *principado* como termo da relação; porque, como foi dito em lógica, uma das propriedades da relação é que seus extremos *são simultaneamente natureza e cognição.* Em harmonia com a doutrina exposta, podemos admitir quatro classes ou gêneros de princípios:

48. 1º **Princípio de conhecimento** (*principium cognitionis*);
2º **Princípio de constituição ou de essência** (*principium constitutionis* ou *essendi*);
3º **Princípio de origem** (*principium originis*);
4º **Princípio de existência** (*principium existendi*).

O **primeiro** se refere à ordem inteligível ou de conhecimento, como quando o antecedente é princípio do consequente, ou como o axioma é princípio da conclusão ou da tese nele contida. O **segundo** coincide com os elementos internos ou partes de uma natureza, como a matéria e a forma em relação aos compostos naturais e artificiais; como os alicerces em relação à casa; ou como o oxigênio e o hidrogênio em relação à água, etc.
A aurora em relação ao dia, ou o entendimento em relação à liberdade, são exemplos de **princípio de origem**.
Por fim, a razão de **princípio de existência** convém ao ser que determina a existência de outro por meio de uma **influência real**, e coincide, portanto, com aquilo que se chama **causa eficiente**. Conclui-se, então, que, embora toda **causa** seja de fato um **princípio**, **nem todo princípio é causa**; porque, como observa oportunamente São Tomás, "o nome 'princípio' implica certa ordem, mas o nome 'causa' implica certo influxo na existência do ser causado". Portanto, a razão de princípio — considerado este com exclusão da noção de causa — **corresponde unicamente ao princípio de conhecimento**, e, com ainda mais propriedade, ao **princípio de origem**.

2º — Noção de causa

Uma vez que a causa acrescenta ao princípio uma **influência real e positiva** na existência do efeito, podemos definir **causa**, em geral, como:
"um princípio que contém em si a razão suficiente da passagem de uma coisa do não-ser ao ser" (*principium contiens in se rationem transitus alterius rei de non esse ad esse*).
Disso se infere que, para que uma coisa possa ser chamada **causa** de outra, são necessárias pelo menos duas condições:
1ª Que a coisa causada passe realmente do não-ser ao ser — seja de modo completo e absoluto, como ocorre na criação, seja ao menos parcialmente, como quando se introduz uma nova forma em matéria preexistente, resultando daí um novo ser;
2ª Que, no efeito ou coisa causada, haja **dependência real** e **distinção real** com relação à causa; pois aquilo que recebe o ser de outro depende dele e, ao mesmo tempo, é necessariamente distinto dele — seja porque a causa é anterior ao efeito ao menos por ordem de natureza, seja porque **nenhuma coisa pode dar a si mesma o ser**.
{(1) Por esta razão, a teologia católica ensina que no augusto mistério da Trindade, uma pessoa pode ser considerada *o princípio* de outra, mas não *a causa,* uma vez que a

natureza ou essência comunicada não passa do não-ser ao ser, nem tem qualquer dependência ou distinção real da pessoa comunicante, que é apenas o princípio de origem em relação à outra.}

3ª Divisão da causa em geral.

Se a causa, como causa e distinta do princípio, é constituída pela influência real sobre o efeito, os gêneros ou modos dessa influência devem constituir os gêneros ou classes de causas; e daí a divisão da causa em material, formal, final e eficiente. Para a produção de um novo ser nas coisas criadas, concorrem geralmente: 1º a *causa material,* isto é, a matéria na qual se introduz uma nova forma, como o mármore ou um tronco que recebe a forma de uma estátua, e deve-se ter em mente que, quando se trata de efeitos espirituais ou simples, como a ação de compreender, de querer, etc., embora esses efeitos não tenham ou não requeiram matéria propriamente dita, pode-se, no entanto, dizer que o sujeito de cuja potencialidade e virtualidade o ato é derivado, tem a razão de causa material com relação a ele; 2º a forma introduzida na matéria é o que se chama *causa formal,* como a forma da estátua, no exemplo indicado; 3º o fim que o agente propõe ao atuar sobre a matéria e produzir a nova forma constitui a *causa final;* 4º Finalmente, o agente que, por meio de sua ação, produz a nova forma na matéria ou sujeito constitui a *causa eficiente,* que é a principal entre todas, e à qual a razão da causa se adapta mais propriamente [71] e perfeitamente. Quando um escultor faz uma estátua de Alexandre para arrecadar fundos, a estátua é o *efeito;* o mármore com o qual foi feita é sua *causa material;* o arranjo ou forma que ele deu ao mármore para que representasse Alexandre, o Grande, é sua *causa formal;* o dinheiro que ele pretendia adquirir com sua venda é sua *causa final;* o escultor que a esculpiu é sua *causa eficiente.* Alguns acrescentam a estas quatro a causa *instrumental* e a *causa exemplar,* mas, na realidade, são subdivisões das anteriores e se reduzem a uma delas. A causa instrumental pertence à causa eficiente, que se divide em *principal* e *instrumental;* pois, assim como o pintor é a causa eficiente principal de uma pintura, o pincel que ele usa é a sua causa eficiente instrumental. Vale a pena observar, no entanto, que a causa instrumental envolve a ordem de duas ações; uma que lhe pertence de acordo com sua própria natureza, *secundum se,* como cortar em relação à serra, ou desenhar ou marcar linhas em relação ao pincel; outra que lhe pertence na medida em que é *um instrumento* de outra causa eficiente principal, como cortar para fazer uma mesa, ou *desenhar linhas* para uma pintura, ações e efeitos que pertencem à serra e ao pincel, na medida em que são movidos por, e sob a ação e influência do, artesão. Desnecessário dizer que a causalidade própria do instrumento como causa instrumental consiste mais na segunda do que na primeira, embora esta última seja uma condição *sine qua non* para a segunda; pois, como diz São Tomás, *instrumentum non perficit actionem instrumentalem, nisi exercendo propriam.* Portanto, o efeito é superior e mais nobre do que a causa instrumental, considerada em si mesma e por parte de sua ação própria e específica. mas não é superior e mais nobre, se sua ação for considerada subordinada ao movimento e à influência atual da causa principal, isto é, vivificada e elevada pelo movimento e direção desta última. Quanto à *causa exemplar,* ela pode ser reduzida à causa formal, visto que é a norma ou tipo existente na mente do operador e que regula e dirige a produção e [72] a introdução da forma na matéria. Assim, a causa exemplar da estátua é a ideia ou imagem

que o artista forma previamente em sua mente com a intenção de transferi-la para o mármore; de modo que, assim como a disposição artificial comunicada ao mármore pelo artista constitui a causa formal interna da estátua, a ideia que serve como seu tipo ideal para esse propósito constitui sua causa formal *externa* . No entanto, se considerarmos essa mesma ideia na medida em que o artífice *tenta* ou propõe realizá-la na matéria, então ela se torna uma *causa final.* Em suma, se considerarmos a causa exemplar como o ideal da forma que determina a matéria e com ela constitui o efeito, ela se reduz à ordem das causas formais; se a considerarmos na medida em que move ou induz o agente a produzi-la na matéria, ela se reduz à ordem das causas finais.

Corolários

1º Se compararmos entre si as quatro espécies de causas, a primeira, pela ordem da natureza, entre as causas criadas, é a material, porque *ex nihilo fit,* e todo agente criado pressupõe alguma matéria para agir; a segunda é a causa final, que excita ou move o agente a agir; a terceira é a causa eficiente, que produz e dá forma à matéria; a quarta é a causa formal, de cuja produção e união com a matéria *resulta o efeito.*

2. Se considerarmos as quatro causas *em relação ao efeito,* vemos: 1. Que a causa final, como tal e tendo em conta a sua natureza própria, é mais nobre que o efeito, porque o fim, como fim, é superior aos meios, e o efeito tem a razão de ser de um meio para atingir o fim pretendido pelo agente; 2. A causa eficiente principal é mais nobre, ou pelo menos igual ao efeito, pois nada pode comunicar a outro o que não tem, nem real nem virtualmente; 3. As causas materiais e formais, se consideradas ou tomadas em conjunto, são tão nobres ou perfeitas quanto o efeito, com o qual são identificadas; mas se cada uma for considerada por si só, são inferiores ao efeito, porque constituem uma parte dele. [73]

Artigo II
Da causa eficiente
I. Noção e realidade da causa eficiente.

Observações preliminares.

1. Locke baseou a noção de causa eficiente na simples precedência e sucessão relativa dos fenômenos que nos são oferecidos pela experiência sensorial. A partir dessa teoria sensorial, Hume deduziu logicamente que não temos, nem podemos adquirir, a noção ou ideia de causa, porque essa ideia e o princípio de causalidade a que se refere apresentam características de necessidade e universalidade que ultrapassam e transcendem a experiência dos sentidos e dos fenômenos sensoriais.

2º Por outro lado, Mallebranche, com alguns outros partidários do cartesianismo, renovou o antigo ocasionalismo, afirmando que não há causa mais eficiente que Deus, negando esse caráter a todas as substâncias criadas, embora algumas mais moderadas atribuam atividade ou eficácia aos espíritos.

3º A causa eficiente pode ser considerada *in actu primo,* isto é, na medida em que se trata de um ser dotado de força, virtude ou poder para *agir* ou realizar uma ação; *in acto secundo,* isto é, como exercendo essa força ou atividade, ou o que é o mesmo, segundo o qual o poder de agir se considera reduzido ao ato e em exercício efetivo. Supondo isso, explicaremos brevemente a Noção de causa eficiente.

a) A relação entre a causa eficiente e seu efeito não é de pura *sucessão:* o dia segue a noite, e vice-versa, sem que uma seja causa eficiente da outra. Nem é suficiente uma *conexão* necessária entre duas coisas, [74] uma vez que estas podem ser conectadas entre si procedendo simultânea e necessariamente de uma terceira, sem que uma seja causa da outra, como é o caso da luz e do calor procedentes do sol. Por outro lado, não precisa haver uma sucessão ou duração de tempo entre a causa eficiente e seu efeito, podendo este último ser simultâneo, pelo menos *quadrilátero* e sensivelmente, com o primeiro: o calor ou aquecimento coexiste com o fogo, e a luz com o sol.

b) Para que haja uma causa eficiente, é necessário que "um ser contenha em si a razão suficiente para um novo ser ou um novo modo de ser por meio de uma ação física atual ou virtualmente contida no ser que se diz ser a causa". Essa definição pode ser condensada nas seguintes palavras: *Principium extrinsucum cujus actio physica continent rationem suficientem entis vel mutationis de novo existetis.* Nessas definições, deve-se entender, se estivermos lidando com a causa considerada *in actu secundo, que as condições sine quibus non* correspondentes concorrem ou existem ; porque, embora o fogo, por exemplo, contenha a razão suficiente para a combustão da madeira, a combustão não ocorrerá se a madeira não estiver próxima do fogo. A definição inclui *principium extrinsecum* para excluir as causas materiais e formais que são princípios internos do efeito; a definição inclui *actio physica* para distinguir e separar a ação e a influência da causa final, que atua e influencia o efeito por meio da ação *moral* e da influência que exerce sobre o agente.

(c) De tudo o que foi dito até aqui, infere-se que a ideia de causa eficiente, bem como o princípio de causalidade que a ela se refere, são formados e procedem *a posteriori* e *a priori* ao mesmo tempo. Dependem da experiência e dos sentidos e, consequentemente, são formados *a posteriori* e *a priori* ao mesmo tempo. Dependem da experiência e dos sentidos e, consequentemente, são formados *a posteriori,* na medida em que os sentidos, juntamente com a experiência, tanto externa quanto interna, nos revelam a sucessão e a existência de novos seres e novos modos de ser. São formados e constituídos *a priori,* na medida em que a razão, apoiada nesses dados da experiência, forma ou percebe o conceito de *efeito,* que contém essencialmente [75] a dependência e a distinção de outro ser, uma vez que nada pode dar ser a si mesmo, a menos que estejamos dispostos a admitir que algo pode agir antes de existir. Portanto, em filosofia sólida, pode-se e deve-se dizer que o princípio da causalidade não é empírico nem racional, nem exclusivamente *a priori*, mas participa de ambos, ou melhor, inclui ambos. É *empírico* e *a posteriori,* na medida em que pressupõe a experiência e a observação dos fenômenos sensoriais; é *racional* e *a priori,* considerado em si mesmo, na medida em que resulta da análise lógica do conceito de efeito; é empírico *praesuppositive;* é racional *secundum se et absolute.*

Passemos agora à existência ou realidade de causas eficientes criadas.

Tese 1ª
Os espíritos ou substâncias espirituais são verdadeiras causas eficientes.
Provas:

1ª Sob pena de negar o valor do testemunho da consciência — o que abriria as portas para um ceticismo absoluto e universal — é preciso admitir que **nossa alma é princípio e causa real e eficiente de várias ações**, como, por exemplo, julgar, raciocinar, querer, desejar, mover o braço etc. Com efeito, a experiência interna e a observação psicológica não apenas testificam a existência dessas ações em nós, mas também atestam, de acordo com o senso comum, que **elas procedem de nós mesmos**, ou do "eu", como de seu princípio efetivo. Mais ainda: experimentamos claramente que a **determinação livre da vontade** contém a **razão suficiente** do movimento do braço.
A verdade é que seria absolutamente ridículo afirmar que nossos juízos, volições, desejos, movimentos do braço, da perna etc., **não procedem de nós, mas de Deus**.
Apenas as sutilezas dos filósofos puderam lançar dúvidas sobre uma verdade tão clara à consciência — e ao senso comum.
2ª Por outro lado, se Deus é a verdadeira e única causa de nossas ações, então:

- ou não existem **ações moralmente más** no homem, já que Deus não pode ser causa do mal;
- ou a **malícia dessas ações recairia sobre Deus**, e a Ele deveria ser atribuída, já que, segundo a teoria dos ocasionalistas rígidos, o homem não tem qualquer influência real na existência dessas ações.

Tais absurdos e consequências inconvenientes tornam-se ainda mais evidentes quando se considera que **não pode haver mérito nem demérito**, nem verdadeira responsabilidade moral no homem, **se ele não for causa verdadeira e razão suficiente das ações meritórias ou deméritas**. É, pois, indubitável que o **ocasionalismo rígido destrói a ordem moral** e é incompatível com a **liberdade humana**.

Tese 2ª
Deve-se admitir também nos corpos uma verdadeira eficiência, ou causalidade eficiente.

Note-se que, para que esta tese seja verdadeira e para a refutação do ocasionalismo, basta que **alguns corpos possuam atividade e força para produzir efeitos**.

De resto, ainda que nem sempre possamos indicar com precisão a atividade especial do corpo A ou B, é muito provável que **não exista na natureza corpo algum que não possua virtude para produzir algum efeito**, e, por conseguinte, **que a todos convém a razão de causa eficiente**.Seja como for:

a) A experiência, a observação e o senso comum demonstram conjuntamente que **existem na natureza ações e efeitos que procedem realmente de substâncias corpóreas**, as quais, por isso mesmo, são verdadeiras causas eficientes.

Pode-se negar seriamente que o **aquecimento** seja uma ação própria do fogo, e a **combustão** um efeito dele?

b) A água dissolve e sustenta certos corpos; o sol ilumina e aquece a atmosfera; a planta produz flores e frutos, absorve certas moléculas e expele outras: estes exemplos, com mil outros semelhantes que se poderiam aduzir, de efeitos e mutações em alguns corpos pela ação e influência física de [77] outros, demonstram, sem sombra de dúvida, que há verdadeira atividade e eficiência no mundo material.

c) Outra razão, não menos conclusiva, a favor dessa atividade dos corpos é que, se ela não existisse, as ciências naturais desapareceriam em grande parte. Sendo incontestável que não possuímos intuição ou conhecimento imediato dos corpos, somos forçados a recorrer aos seus efeitos, mutações e operações para chegar ao conhecimento de sua natureza e atributos. Ora, se os efeitos, ações e fenômenos que observamos nos corpos não procedem deles, mas são produzidos por Deus, como afirmam os defensores do ocasionalismo, eles não podem nos levar ao conhecimento racional de sua natureza, atributos e diferenças; as ciências naturais e físicas carecerão de base racional e lógica, tornando-se um conjunto de julgamentos arbitrários e ilegítimos na ordem científica (1).

{(1) Esta razão já foi apresentada por São Tomás contra os antigos ocasionalistas nos seguintes termos: «Si effectus non produuntur ex actione rerum creaturam, sed solum ex actione Dei; impossibile est quod per effectus manifestur virtus alicujus causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute (de força ou poder ativo) procedeens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus quae naturam conequitur. Si igitur res criatae non habent ações ad produzem effectum sequitur, quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum; "et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrações per effectum, sequuntur." *Soma. cont. Gent.,* lib. III, cap. 69.}

Se, ao estabelecer a tese da atividade nas substâncias criadas, recorremos apenas a razões *a posteriori* baseadas na experiência, no senso comum e *no ab absurdo,* é porque essas provas, sendo mais simples e claras, estão ao alcance do grande público leitor. Mas isso não significa que a tese não tenha também *argumentos a priori a seu favor;* em prova dos quais indicaremos apenas dois argumentos tão sólidos quanto elevados, argumentos [78] que, partindo, por assim dizer, da alta metafísica, colocam o problema em seu verdadeiro fundamento filosófico.

1. O ser de uma coisa tende espontaneamente para sua operação, que se torna, por assim dizer, o complemento natural de seu ser, uma difusão ou expansão espontânea do primeiro. Assim, o ser de uma natureza, que é a base e a raiz de sua perfeição, bem como de sua operação, não é concebido como perfeito, nem adquire todo o desenvolvimento e

realidade de que é capaz, exceto através do exercício de sua atividade. A planta se aperfeiçoa produzindo flores e frutos; o homem aperfeiçoa e completa, por assim dizer, seu próprio ser, através das várias operações sensíveis, intelectuais e morais que realiza. Portanto, a atividade ou a força de agir é uma consequência e, por assim dizer, uma eflorescência natural do ser. Portanto, Deus, ao comunicar o ser às criaturas, isto é, uma essência e existência determinadas, também lhes comunica a força para se desenvolverem e se aperfeiçoarem por meio de operações em harmonia com a condição de seu ser.

2. Agir, na verdade, é consequência de existir em ato, de modo que o grau e o modo de agir correspondem e estão em relação ao grau e ao modo de ser, como se vê em Deus, que, em virtude de ser puro ato em seu ser, é também a causa primeira do ser para todos os outros seres. Portanto, assim como é verdade que ele comunicou às criaturas sua semelhança na ordem entitativa, tomando-as do nada e dando-lhes o ser, ele também comunicou a elas sua semelhança na ordem operativa, isto é, em relação ao agir, comunicando-lhes o poder de colocar suas próprias ações em relação ao seu próprio ser. Em nossa opinião, os verdadeiros filósofos e os homens familiarizados com a metafísica superior reconhecerão que esses raciocínios elevados têm o valor e a força de demonstrações verdadeiras. [79]

Escolium

Como frequentemente acontece, o erro ocasionalista decorre de um exagero da verdade. Tanto os ocasionalistas antigos quanto os modernos negavam toda atividade das criaturas, considerando-a incompatível com a ideia que deveríamos formar da grandeza, onipotência e independência de Deus. Deus, diziam eles, está presente e atua intimamente em todas as substâncias criadas, sem precisar de ninguém para produzir seus atos e mudanças: portanto, a atividade das criaturas é inútil e até mesmo incompatível com a perfeição soberana de Deus.

Objeções

Obj. 1ª A primeira objeção que os ocasionalistas costumam apresentar é a que acabamos de indicar ao explicar a origem deste sistema, supondo que a causalidade eficiente concedida às criaturas é incompatível com a onipotência, a perfeição e a bondade de Deus. A essa objeção, Santo Tomás responde corretamente que, longe de favorecer e preservar os atributos divinos, ele na verdade os rebaixa e os contradiz ao supor que Deus não pode preservar sua perfeição, sua absoluta independência e sua onipotência comunicando eficiência às criaturas. É dificilmente concebível que filósofos eminentes tenham cometido tal aberração ao propor seriamente essa objeção; pois a verdade é que mesmo o intelecto mais vulgar entende que o poder, a bondade e a perfeição de Deus brilham e se revelam de maneira especial ao comunicar às criaturas não apenas seu ser, mas também a faculdade ou o poder de realizar ações verdadeiras e produzir efeitos. Ele argumenta que

Deus comunica sua semelhança às criaturas, *quoad esse et operari,* como maior perfeição e poder do que comunicá-la apenas *quoad esse* , como afirmam os ocasionalistas.
Obj. 2ª Outra objeção dos ocasionalistas é [80] dizer que conceder causalidade eficiente às criaturas equivale a conceder-lhes a faculdade de criação, que é própria e exclusiva de Deus. A razão é que o efeito próprio da causa eficiente é produzir um novo ser, isto é, fazer uma coisa passar do não-ser ao ser, o que pertence apenas à ação criadora.
Resposta: A transição do não-ser para o ser, isto é, a produção de um efeito, pode ocorrer pela criação, isto é, pela extração de *todo* o efeito do nada, ou pela *transmutação* de alguma matéria ou sujeito preexistente. Quando uma planta nasce ou um animal é engendrado, há uma transição do não-ser para o ser; há um novo efeito, uma nova substância que não existia antes. O mesmo pode ser dito, embora com menos propriedade, quando ocorre uma mutação acidental, como quando um homem adquire a ciência ou a saúde que lhe faltava, ou quando uma estátua é feita de um pedaço de mármore. Em todos esses casos, o termo e o efeito da causalidade eficiente é um novo ser, seja na ordem substancial ou na ordem acidental; Mas em todos esses casos, esse acaso eficiente pressupõe necessariamente alguma matéria sobre a qual atua, que recebe a ação da causa eficiente e que é transformada por ela de maneira mais ou menos profunda e íntima, transformação da qual resulta a existência do novo ser, no qual, consequentemente, há algo que não foi produzido pela causa. Essa é a ação própria da causa eficiente criada, ação muito diferente da criação, que não requer matéria prévia, nem é novo o ser que ela produz por simples transformação de uma matéria preexistente, mas por edução total *ex nihilo,* isto é, extraindo do nada *todo* o efeito, *toda* a entidade que está no efeito. Em suma, e em termos da escola: a produção de um efeito novo, isto é, a passagem de uma coisa do não-ser ao ser *per creationem,* é uma ação própria de Deus, e que não pode ser conveniente às criaturas, é concedida; a passagem do não-ser ao ser realizada por mutação de matéria preexistente, *per solam mutationem materiae vel subjecti praexitentis,* é um efeito próprio da Divindade, é negada.
Obj. 3ª Os corpos são seres infinitamente distintos, e [81] como contrários à substância divina: então, sendo este ato puro, os corpos carecem de toda atividade e, consequentemente, as substâncias materiais, pelo menos, não são causas eficientes. A isto se acrescenta que os corpos, em razão de sua extensão e impenetrabilidade, não podem agir sobre outros corpos, porque nada age onde não existe.
Resposta. À primeira parte da objeção, deve-se responder que os corpos estão infinitamente distantes da essência divina, assim como os espíritos também estão infinitamente distantes; pois qualquer que seja a perfeição de uma criatura, ela sempre estará a uma distância infinita de Deus. Se a objeção pretende implicar que a distância dos corpos da essência divina é a maior possível, a afirmação é imprecisa e errônea, pois o nada está mais longe da essência divina do que os corpos, e entre as coisas reais *, a matéria prima,* que é pura potencialidade, está colocada à maior distância possível de Deus, como ato puro. Os corpos, pelo simples fato de possuírem uma essência e existência reais, possuem um certo grau de similaridade com Deus como essência e ato.

Quanto à segunda parte da objeção, basta ter em mente que o modo de presença que a causa eficiente exige em relação ao efeito difere de acordo com a diversidade das causas. De um modo, Deus está presente quando atua sobre um sujeito ou matéria; de outro, a substância espiritual; e de outro, a substância material, que se faz presente à matéria sobre a qual atua e é posta em relação com o efeito por meio do contato, *per contactum,* isto é, pela mudança da parte contígua de um corpo e, por meio desta, das outras partes do mesmo sucessivamente. [82]

II. Causalidade da causa eficiente.

Já estabelecemos que a causalidade própria da causa eficiente consiste no exercício efetivo da força que reside na coisa que é a causa eficiente e, como tal, contém a razão suficiente para o efeito produzido por esse exercício da força ativa, que também é chamado de *segundo ato.* É por isso que os escolásticos disseram que a causalidade da causa eficiente consiste na ação, no *agere* ou agir: *causalitas causae efficientis ets agere.* Mas, como, segundo a doutrina de Santo Tomás, acima exposta, a atividade ou força operante das coisas é, por assim dizer, consequência, difusão ou eflorescência do seu ser; e como, por outro lado, a operação atual, que é transitória, pressupõe o *poder* de agir, isto é, uma força ativa que permanece no sujeito para reproduzir a ação que passou, ou para produzir outras ações e efeitos, é necessário buscar nas próprias entranhas do ser operante, na própria essência da coisa que é a causa eficiente, a raiz da causalidade eficiente, a razão primitiva da ação da causa e do efeito por ela produzido. Sobre estas bases ontológicas se funda a sólida e filosófica teoria de Santo Tomás sobre a causalidade eficiente, teoria que se pode reduzir aos seguintes pontos:

1º De acordo com o axioma *actiones sunt suppositorum,* axioma que está em harmonia com o senso comum dos homens, representado pela linguagem geral, a suposição, isto é, o indivíduo que possui a natureza, é o princípio *que* funciona, *principium quod,* porque as ações pertencem à suposição completa que as põe ou as realiza: assim dizemos que o fogo é *o que* queima, o homem é *o que* fala, se move, quer, etc.

2. A natureza ou essência da suposição é o princípio *quo* radical-total da ação; pois é aquela [83] coisa por meio da qual e em razão da qual essa suposição pode postular tal ação. O homem entende, ouve e anda em razão de sua natureza humana: o fogo aquece ou queima, porque tem a essência do fogo. Se estamos lidando com substâncias materiais ou corpóreas, a forma substancial é o princípio *quo* radical-parcial da ação. A razão é que a forma substancial é o *primeiro ato* concebido na substância composta de matéria e forma, *actus primus,* que não pressupõe nenhuma outra atualidade na matéria e que, consequentemente, é a primeira origem, a primeira razão interna suficiente para toda atualidade existente no composto. Assim, assim como a forma substancial é o que essencialmente determina, atua, especifica e distingue uma substância corpórea de outra,

também é a primeira razão interna suficiente, é a primeira fonte de toda atualidade e de toda atividade.
3. As potências ativas ou forças operativas, que são como manifestações parciais e múltiplas da atividade concentrada na forma substancial, derivações secundárias desta forma substancial como ato primeiro e fundamental *quoad esse et operari,* são o princípio *quo* próximo da ação: *princípio,* porque a ação procede delas; *quo,* porque não são a suposição *que* atua, mas uma parte dela; *próximas,* porque supõem outro princípio anterior, que é a forma substancial nos corpos, e além disso a essência que existe também de forma subsistente e simples nos espíritos.
4. Então, a mesma ação e o mesmo efeito, por exemplo, a cura de um doente, podem proceder e depender simultaneamente de vários princípios, relacionados e subordinados entre si. Pedro, o médico, é o princípio *quod* total do efeito indicado, porque é ele *quem* cura; a natureza humana de Pedro é o princípio *quo total-radical,* porque é aquilo em razão do qual Pedro estabelece ou exerce a ação de curar, como uma ação humana: a alma racional é o princípio *quo radical-parcial;* princípio *quo,* porque *não é o sujeito que age; radical,* porque é o primeiro ato em relação a toda a natureza humana, que por meio dele é constituída e [84] essencialmente distinta das outras, e consequentemente a primeira origem de todos os atos do sujeito; *parcial,* porque é uma parte da natureza humana e do suposto ou da pessoa que a possui: o entendimento aperfeiçoado pela ciência é o princípio *quo* proximate da cura; porque isso nasce imediatamente dele como uma força ou poder vital, embora esse poder e a eficácia que ele possui para produzir tal efeito sejam uma derivação parcial da força e vitalidade essenciais e próprias da alma racional como uma forma substancial do homem. Esta teoria tem também a vantagem de facilitar a compreensão do problema da ação e da concorrência de Deus nos efeitos das criaturas, fazendo-nos ver como um mesmo efeito pode proceder e depender ao mesmo tempo de princípios diferentes *em gêneros causais diversos.*

III. Divisão da causa eficiente.

As principais divisões da causa eficiente são as seguintes:

a) Causa *primeira* é aquela que não pressupõe nenhuma outra causa; e causa *segunda* é aquela que pressupõe outra. Ambas podem ser nomeadas, tanto em sentido absoluto quanto relativo. Deus é a *causa primeira absolutamente,* porque não pressupõe nenhuma outra. Adão é a *causa primeira,* não absolutamente, mas em relação à série de homens neste mundo. Qualquer causa criada é *segunda* em sentido absoluto, porque pressupõe a causalidade de Deus como causa primeira: o homem A é uma causa segunda em sentido relativo, porque pressupõe não apenas a causalidade de Adão, mas também a do homem B.
b) Causa *principal* é aquilo que age ou produz um efeito por meio de uma virtude que lhe é inata e permanente, como o calor em relação ao fogo, a inteligência ou a razão em relação

ao homem; donde podemos inferir que o homem e o fogo [85] são causas *principais* desse raciocínio e dessa combustão, respectivamente. Causa *instrumental* é aquilo que influencia o efeito pela força do movimento ou virtude transitória recebida da causa principal, como acontece com o pincel em relação à pintura.
c) *Causa per se,* e *per accidens* ou causa acidental. A primeira produz o efeito por ela pretendido, seja com intenção per se, como acontece com os agentes intelectuais, seja com a intenção instintiva e predeterminada do Autor da natureza; o fogo é a causa *per se* da combustão, o pintor é a causa *per se* da pintura. A segunda ocorre quando um efeito é produzido fora da intenção natural ou voluntária do agente. Quando o fogo queima um edifício, e o local que ocupou posteriormente se torna um quadrado, a destruição da casa é um efeito *per se* do fogo, o quadrado é um *efeito per accidens.* O que se chama fortuna, acaso, destino, etc., são efeitos *per accidens* em relação a alguma causa, embora sempre procedam *per se* de alguma outra.
d) Uma causa *livre* é aquela que age por escolha e com conhecimento prévio do efeito, com o poder e a indiferença de impor ou não a ação, ou pelo menos, o fim da ação. O movimento do braço procede livremente do homem: o mundo real é um efeito livre de Deus, porque sua ação criadora, embora necessária na medida em que se identifica com a essência divina, é livre quanto ao fim, conforme possa ter como fim e objeto a existência ou não existência do mundo. Diz-se que é *necessária aquela causa que age por* e *com* uma determinação necessária da natureza ou ser operante, sem escolha e sem diferença *ad oppositum,* como o fogo em relação à combustão.
e) Chama-se **causa total**, também dita **adequada**, aquela que não necessita do concurso ou cooperação de outra causa eficiente para produzir o efeito — como Deus em relação à produção do mundo, ou o homem em relação a uma estátua. Note-se, todavia, que **somente Deus é causa total em sentido absoluto**; pois todas as demais causas, ainda que totais em seu gênero ou no âmbito das causas segundas, são **parciais em relação a Deus**, sem cuja assistência e moção prévia não podem produzir nenhum efeito. Disto se deduz que, se uma causa produz um efeito mediante o concurso ou cooperação de outra causa do mesmo nível (isto é, no plano das causas segundas), então ela será **parcial ou inadequada**, como quando um cavalo puxa ou move uma carroça com a ajuda de outros.
f) Quando a virtude ativa de uma causa é tão universal e extensa que influi na produção de efeitos diferentes **segundo a espécie**, como o sol, que influi na geração tanto das plantas quanto dos animais, ela costuma ser chamada **universal** e também **equívoca**. Pelo contrário, quando a virtude ou eficácia da causa eficiente se limita à produção de efeitos **semelhantes segundo a espécie** à própria causa, esta se chama **particular** e também **unívoca**.
g) Diz-se **causa física** aquela que influi e determina a existência do efeito por meio de uma **ação física**, que se refere **imediatamente** ao efeito. Já a **causa moral** influi na produção do efeito por meio de uma **ação do ordem intelectual**, ação que não se dirige ou termina imediatamente no efeito, mas sim no agente ou causa física.
Daí resulta que essa causalidade só tem lugar nos efeitos e causas pertencentes ao

âmbito intelectual. Assim, o **pintor** é a **causa física** do quadro; já **quem ordenou ou aconselhou o pintor** a fazer tal quadro ou pintura é sua **causa moral**. Para complementar esta classificação da causa eficiente, vale observar: 1. Que o que se costuma chamar *causa removens prohibens,* como aquele que corta a corda que segura a lâmpada, diz-se causa *removens prohibens* da sua queda, porque, mais do que uma verdadeira causa eficiente, é *a ocasião,* ou se preferirem, uma causa ocasional do efeito. 2. Que o *instrumento* não deve ser confundido com o *meio;* porque o primeiro corresponde à verdadeira influência e cooperação ativa no efeito, e consequentemente entra na ordem das causas eficientes, enquanto o meio, como tal, não contém verdadeira eficiência e causalidade, como se vê no tubo que serve de meio para conduzir a água e irrigar a terra. 3. Nem se deve atribuir a causalidade eficiente [87] à *condição sine qua non;* a proximidade da madeira ao fogo não é a causa da combustão, mas apenas uma condição *sine qua non* dela.

Artigo III
A causa final.
II. Ideia e causalidade da causa final.

Assim como a causalidade secundária, ou *in actu secundo,* da causa eficiente consiste na ação, a causalidade secundária da causa final consiste em ser desejado ou desejado pelo operador; a causa eficiente influencia o efeito por meio de sua ação produtiva: a causa final influencia o efeito atraindo e inclinando o agente para si, isto é, determinando nele certa complacência e desejo de possuí-lo. É isso que Santo Tomás quer dizer quando escreve: "Se uma causa eficiente influencia uma *época,* ela influencia uma causa final que influencia um *apetite* e um desejo." Disto se segue que, assim como a causalidade *in actu primo* da causa eficiente consiste na força ativa ou virtude que a torna capaz de agir, também a causalidade *in actu primo* da causa final é o *bem* existente nela que lhe dá a capacidade e a aptidão para inspirar o agente com amor e desejo por sua posse. Em suma: a ação física, *agere,* constitui a causalidade da causa eficiente, considerada *in actu secundo;* a abstração em direção a si mesma, *inspirere sui amorem et desiderium,* constitui a causalidade da causa final *in actu secundo.* A força ativa, a faculdade ou poder operativo, *virtus agendi,* constitui a causalidade da causa eficiente, considerada *in actu primo;* a bondade real ou aparente existente na causa final, *ratio boni,* constitui sua causalidade, considerada *in actu primo.* [88]
Para formar uma ideia mais completa da natureza e causalidade próprias da causa final, é útil ter em mente as seguintes observações:
1. Assim como as causas eficientes naturais exigem certos pré-requisitos sem os quais a transição do primeiro ato para o segundo, nem a produção do efeito, não podem ocorrer, também a causa final não exerce sua causalidade secundária sem uma percepção prévia da bondade nela existente, daí a máxima *nihil volitum quin praecognitum: ignoti nulla cupido.* Mas essa percepção prévia não constitui a causalidade da causa final, mas sim

uma *condição sine qua non* dela; pois não é o conhecimento, mas a bondade conhecida, que torna algo desejável.
2. Não obstante, a diversidade na maneira de conhecer o fim determina a diversidade na maneira de agir *propter finem.* Há agentes que agem *propter finem,* isto é, tendem a um fim específico, que não lhes é conhecido, mas é conhecido pelo Autor da natureza, que lhes comunicou a força e a inclinação necessárias para atingir esse fim, assim como uma bala disparada pelo homem se move em direção a um fim específico e o atinge, mesmo sem conhecê-lo. Nesse sentido, as substâncias materiais que, desprovidas de todo conhecimento, ainda assim realizam ações e movimentos ordenados em direção a fins especiais e específicos, agem *propter finem.* Existem outros agentes que conhecem o fim para o qual agem, mas de uma forma muito imperfeita, como é o caso dos animais, que sabem o que é bom ou mau, útil ou prejudicial, mas sem conhecer nem a razão universal do bem ou do mal, útil ou prejudicial, nem a razão ou motivo *pelo qual* o objeto é bom ou mau em relação a eles, nem finalmente a razão formal ou própria do fim, isto é, sua relação e proporção com os meios. Disto se conclui que a operação *propter finem* desses agentes é uma operação necessária, instintiva e predeterminada por sua natureza, embora acompanhada do conhecimento da bondade material do fim, isto é, da coisa boa, cuja posse desejam e para a qual tendem em [89] suas ações. Em outras palavras: esses agentes agem *com* conhecimento material ou imperfeito do fim, mas não agem *por* conhecimento formal do fim. Finalmente, outros agentes agem *propter finem,* tendo tido previamente conhecimento perfeito do fim, isto é, conhecendo a razão formal do fim, sua relação com os diferentes meios, as razões universais do bem, do mal, do útil, do prejudicial, do acessível, do inatingível, etc., conhecimento que só é encontrado nos seres intelectuais, aos quais, portanto, pertence exclusivamente agir *propter finem* com toda propriedade e perfeição.
3. Os escolásticos, seguindo seu costume, expressaram e resumiram a doutrina que acabamos de expor, dizendo que os agentes naturais ou substâncias privadas de conhecimento agem *propter finem* ou tendem para o fim, *executivos:* os agentes da segunda classe, isto é, os brutos, *apreensivos;* e os agentes intelectuais, *diretivos,* isto é, dirigindo suas ações para um fim predeterminado, não apenas com predeterminação espontânea e instintiva, como os brutos, mas com predeterminação reflexiva, livre, acompanhada de indiferença ou *ex electione.*

II. Existência e realidade das causas finais.

Nos primórdios da filosofia grega, houve uma escola que, concentrando toda a sua atividade e atenção no mundo sensível, via nele o resultado casual da colisão e combinação de átomos em eterno movimento no vácuo; no homem, um ser dotado de uma sensibilidade um tanto superior ou mais refinada que a dos brutos; em Deus, uma palavra desprovida de significado; e na concatenação, influência recíproca e ordem dos vários

seres que constituem o mundo, uma pura e simples coincidência. O espírito humano, que nunca foi capaz e nunca será capaz de aceitar o materialismo grosseiro e ateísta da escola jônica, protestou energicamente contra tal doutrina por meio da sátira afiada [90] de Sócrates, das nobres páginas de Platão, dos argumentos profundos e contundentes de Aristóteles e das palavras eloquentes de Cícero. É desnecessário acrescentar que a filosofia cristã, desde suas origens, desde suas primeiras tentativas, uniu sua voz à de São Paulo, que escreveu: " *Tudo é bom, você tem Cristo, Cristo tem Dei* ". Assim, em nome da razão e da ciência, em nome da Divina Providência e da dignidade do homem, vemos sempre rejeitar com crescente energia uma teoria tão degradante, desde os primeiros apologistas até a escola alexandrina de Clemente e Orígenes, destes até Santo Agostinho e São Tomás, este último dos quais escreveu a esse respeito: " *Não é difícil ver, tão natural quanto o corpo do conhecimento, que ele se move e agoniza adequadamente; é necessário buscar em fineza, direta e diretamente, uma substância inteligente... como é obra da natureza, é obra da substância intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi directori in finem, quam instrumentis ab eo directis: et propter hoc operations naturae inveniuntur ordinate proceedere ad finem* . Todas as grandes Gênios da filosofia, em uma palavra, de Sócrates a Leibniz, protestaram em uma só voz contra as reivindicações da escola jônica, resolvendo o problema das causas finais em uma direção contrária às suas reivindicações. *No entanto, Bacon e Descartes, aclamados como pais da filosofia moderna,* também protestaram contra esse acordo unânime entre a razão filosófica e a cristã, embora com certa reserva e timidez. Certamente merecem esse título, se por filosofia moderna entendermos a renovação e a propagação de todos os grandes erros da filosofia pagã. O primeiro condena e rejeita o estudo e a consideração das causas finais nas ciências físicas, e o segundo aconselha o mesmo, "porque não devemos nos arrogar", diz ele, "o poder e o direito de conhecer seus conselhos ou desígnios": *quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus* (Dei) *consiliorum participas esse putemus.* Coisa estranha! Aquele que em sua modéstia se propôs a criar uma filosofia, a erguer todo o edifício [91] da ciência filosófica sobre as ruínas do antigo, a fornecer, em suma, à raça humana um corpo completo de filosofia: *integrum philosophiae corpus humano generi darem,* que lhe faltava até que a natureza fez um esforço sobre-humano para produzir o gênio criativo dos *vórtices* caóticos que formaram o mundo; o homem que deu tais provas de moderação, modéstia e sóbria circunspecção teme incorrer na nota de presunção, afirmando que Deus criou as plantas para o sustento dos animais e do homem. De nossa parte, confessamos que estamos possuídos de verdadeira admiração ao ver nosso filósofo dando lições de modéstia e sobriedade científica na questão das causas finais a Santo Tomás e Santo Anselmo, Santo Agostinho e Tertuliano, Orígenes e Clemente de Alexandria. A semente lançada por esses dois filósofos semirracionalistas desenvolveu-se primeiro de forma oculta e latente, e depois à luz do dia no século passado. Forçada a se esconder novamente pela reação espiritualista e religiosa, ainda que incompleta, levada a cabo no primeiro terço do nosso século, reapareceu com renovado vigor e força nos últimos anos sob o nome de *filosofia positivista,* se uma filosofia que professa abertamente

o materialismo e o ateísmo merece esse nome. E é digno de nota que o positivismo moderno é uma renovação simples e pura do antigo sistema da escola jônica. Os argumentos e considerações que ele aduz em seu favor são claros e simples aqueles que Aristóteles refutou há mais de dois mil anos ao combater a teoria cosmológica da escola acima mencionada. Se a natureza deste trabalho o permitisse, poderíamos apresentar uma comparação entre os argumentos dos antigos jônios e os dos positivistas modernos, uma comparação que demonstraria a identidade completa dos dois sistemas e dos fundamentos sobre os quais eles se apoiam. (1) Isso significa [92] que o progresso daquela filosofia positivista que faz tanto barulho em nossos dias consiste em ter retrocedido mais de vinte séculos; em se colocar sob os auspícios e a sombra protetora de Demócrito, Leucipo, Epicuro, Lucrécio e Empédocles, e em nos forçar a provar seriamente, no século do esclarecimento, que os pássaros têm asas *para* voar; É [93] necessário provar neste século, que tanto se vangloria das suas conquistas, que a natureza, ou melhor, o seu Autor, nos pôs dentes *para* que possamos comer, pois os positivistas nos dizem, pelo contrário, que se comemos é porque o acaso nos deu dentes capazes disso: é necessário, enfim, que provemos que o mundo atual não pode ser efeito do acaso ou de forças cegas, pela mesma razão que não é possível que, atirando ao acaso caracteres de impressão, se componham as obras de Horácio, ou que um relógio seja o produto de uma força privada de inteligência.

{(1) Devemos confessar, no entanto, para sermos justos com os *jônios modernos,* que eles fizeram algum progresso em um dos argumentos a favor de seu sistema. Para provar que as substâncias[92] das quais o mundo é composto são o resultado do acaso ou das forças cegas da matéria, e não de um ser inteligente, eles geralmente recorrem aos fósseis de animais cujas espécies não existem mais, desejando deduzir disso que são *jogadas* casuais da natureza, e que se as espécies que existem hoje existem, não é porque tenham um destino e um fim determinado para a conservação e o conjunto harmonioso do mundo, mas porque, tendo sido formadas por acaso e cegamente pelas forças da matéria, foram *capazes* de preservar sua existência e de se propagar. Como se as espécies fósseis também não tivessem existido por séculos e, consequentemente, não tivessem sido *capazes* de existir e se propagar como as atuais! Quem garante aos positivistas que algumas das espécies atuais não desaparecerão no decorrer dos séculos? E, nessa hipótese, perfeitamente possível e até provável, o que se deve concluir de sua afirmação de que as espécies atuais existem não porque Deus lhes deu a existência para um propósito específico, mas simplesmente porque são *capazes* de existir? Como se, por outro lado, as espécies fósseis não apresentassem uma conformação regular e uniforme em seu gênero, e consequentemente subordinada à obtenção de algum objetivo! Acrescente-se a isso que as transformações, vicissitudes e mutações, graduais ou abruptas, pelas quais a Terra passou poderiam estar relacionadas aos propósitos particulares das espécies fósseis, que devem ter desaparecido quando esses propósitos particulares cessaram em consequência das transformações mencionadas.
Mas agora percebo que perdi de vista o propósito desta nota, que não é outro senão apontar que, com relação a este argumento, há um avanço real por parte dos jônios modernos sobre os antigos, que, carentes do recurso de fósseis, recorreram, para provar sua teoria, a centauros ou monstros meio animais e meio humanos, que desapareceram por não terem capacidade de existir e se propagar, nem mais nem menos do que as espécies fósseis dos positivistas contemporâneos. Certamente, uma filosofia que é forçada a recorrer a tais argumentos é julgada por si mesma e não merece uma refutação séria.
As condições e o propósito deste livro não nos permitem descer a uma refutação detalhada do positivismo contemporâneo, mas as indicações dadas são mais do que suficientes para qualquer pessoa sensata reconhecer quão absurda e ridícula é tal filosofia. Contudo, demonstraremos a existência de causalidade final, não apenas em agentes intelectuais, mas também em agentes puramente naturais.

Tese 1ª
Não somente o homem, mas também Deus, em suas operações ad extra, age por causa de um fim (propter finem)

A primeira parte da tese se demonstra pela experiência interna, que nos revela o homem agindo verdadeiramente *propter finem*, isto é, de modo diretivo. De fato, determinamo-nos a realizar determinadas ações ou movimentos como meios para alcançar certos objetivos, e isso com base no conhecimento prévio da bondade do fim que desejamos atingir, bem como do conhecimento da relação e proporção desse fim com os meios empregados — o que constitui precisamente as condições próprias da operação *propter finem*, tomada em sentido diretivo. A segunda parte decorre necessariamente da primeira, a menos que se queira afirmar ou que a faculdade de agir livremente em vista de um fim seja uma imperfeição, ou que Deus é menos perfeito que o homem. Convém, no entanto, observar, para se evitarem erros de grande gravidade:

1º Que esse modo de agir *propter finem*, isto é, por determinação livre, aplica-se a Deus com relação às operações cujo termo ou efeito é algum ser ou mudança fora de Deus — operações que a filosofia cristã denomina **operações *ad extra***, para distingui-las das **operações *ad intra***, isto é, daquelas que se encerram nas próprias Pessoas Divinas, nas quais uma procede da outra por determinação necessária da essência divina;

2º Que a operação livre de Deus *ad extra*, embora contenha tudo o que há de essencial nesse modo de agir *propter finem*, possui ainda uma perfeição superior que não se encontra na operação do homem, nem em geral nos agentes intelectuais finitos.

Quando o homem toma um remédio para alcançar a saúde, há dois elementos:

1º Ele conhece perfeitamente a razão do bem que há na saúde, a relação deste com diversos meios, e além disso se determina livremente a empregar um desses meios para alcançar tal bem;

2º Esse bem ou fim que busca alcançar mediante tal meio, ele o deseja e realiza enquanto é uma perfeição própria sua, isto é, enquanto é uma perfeição do próprio agente que age *propter finem*. Ora, a primeira dessas duas coisas é verdadeira para Deus, mas não a segunda; pois sendo, como Ele é, infinitamente perfeito, um Ser absoluto contendo todas as perfeições possíveis, Ele nunca age nem determina produzir qualquer efeito *a fim de* alcançar qualquer perfeição em e para Si mesmo. Disto se segue que Deus verdadeiramente age para um fim por parte dos efeitos produzidos, *ex parte operis;* pois, ao produzir um efeito, Ele o produz em subordinação a algum fim, isto é, como um *meio* para realizar um fim determinado, por exemplo, quando Ele produz plantas para fornecer sustento aos animais; mas Ele não age estritamente para um fim *ex parte operantis,* porque embora o fim de todas as Suas ações e efeitos *ad extra* seja a Sua bondade, não é a obtenção ou posse dessa bondade, mas a sua manifestação e comunicação a outros seres (1): é a bondade divina, *non ut obtinenda, sed ut manifestanda et communicanda.*

{(1) Santo Tomás ensinou esta mesma doutrina quando escreveu as seguintes palavras: "Cum omne opus divinum in finem quendam ordinatum sit, constat, quod ex parte operis,

Deus propter finem agit. Sed quia finis operis sempre reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis, finis actionis ejus considertur, qui est bonum ipsius in ipso. Ipse enim bonitotem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitos sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet, similarityine.» *Sentença.,* lib. 2ª, dist. 1ª, questão 2ª, art.

Desta doutrina decorrem os seguintes corolários:

1. Que todas as coisas criadas são ordenadas ou referidas à bondade de Deus como meio para um fim, não de *aquisição,* mas de *manifestação.*

2. Que Deus ama necessariamente as coisas criadas na medida em que são participações e semelhanças de sua própria bondade, e isso com o mesmo ato de amor com que ele ama a si mesmo.

3. Que este amor de Deus, considerado conforme se relaciona com as criaturas ou nelas se encerra, é apenas *hipoteticamente necessário,* isto é, em virtude da hipótese de que Deus livremente quis produzi-las; pois é claro que, em sentido absoluto, ou independentemente da hipótese indicada, ele não pode amá-las, pela mesma razão pela qual não poderia produzi-las, pois, como diz São Tomás: "Como a bondade de Deus é perfeita, e como ele pode existir sem outros seres, que não podem acrescentar-lhe perfeição, segue-se que não é *absolutamente* necessário que ele queira ou ame coisas além de si mesmo". *Cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a seum velle, non sit necessarium absolute.*

4. Que na hipótese da produção das criaturas, Deus produz uma *para* a outra, isto é, ordenando-a a outra como um meio para atingir um fim; assim, ele produz a grama *propter brutum* e os animais *propter hominem.* [96]

Tese 2ª

Os agentes puramente naturais também agem à sua maneira propter finem, isto é, executando ações e produzindo efeitos direcionados à obtenção ou realização de algum fim.

Tomamos como certo que os positivistas modernos não negarão que os brutos agem *propter finem,* pelo menos imperfeitamente, isto é, *apreensivamente,* a menos que queiram admitir que, quando um cão faminto se atira sobre um pedaço de carne, não executa esse movimento *para* agarrar a carne que vê e deseja. É estranho que os positivistas não tenham tentado fugir da força desse argumento conclusivo contra sua teoria afirmando, com seu vergonhoso líder, Descartes, que os brutos são meras máquinas; pois a verdade é que tal afirmação é menos contrária à razão e ao senso comum do que a afirmação do positivismo quando nos diz que todos os seres que povoam o mundo, bem como a ordem, a conexão e a harmonia que observamos entre eles, são o resultado de uma força cega que os produziu fortuitamente; nem mais nem menos do que se disséssemos que, ao lançar um punhado de partículas ou moléculas metálicas à terra, ela acabou formando, depois de anos, um cronômetro perfeito. E esta simples reflexão constitui uma demonstração indireta *a priori* da nossa tese, ao demonstrar de modo palpável o absurdo e

o ridículo da hipótese positivista, que serve de base à negação da causalidade final na natureza. Por outro lado, é incontestável que todas as razões que servem para demonstrar a existência e a espiritualidade de Deus, a criação do mundo por seu poder infinito, juntamente com seu governo e providência, são outras tantas demonstrações dos erros que o positivismo em geral contém, e especialmente aquele que se refere à negação das causas finais. Acrescentemos agora a experiência que, de acordo com a razão, nos ensina que as águas sobem, condensam-se e formam chuva *para* fecundar a terra, que a natureza [97] sob a direção de Deus que lhe comunicou certas forças sujeitas a certas leis, deu asas aos pássaros *para* que pudessem voar; que o órgão do olho foi feito ou produzido *para* ver e o canal auditivo *para* ouvir, os pés *para* andar, &c., e veremos que a voz da razão e da experiência, se unem à da revelação e do senso comum da humanidade, para condenar ao ridículo as pretensões daquela filosofia positivista, que vem nos dizer e repetir com *gravidade verdadeiramente jônica,* com a gravidade de Demócrito e Empédocles que a natureza não nos deu dentes para comer, mas que se comemos é porque por acaso e jogo caprichoso da natureza nos encontramos da noite para o dia com estes apêndices próprios para comer. Da mesma forma, se temos a configuração e o organismo que distinguem e caracterizam o homem, não é porque o Autor da natureza nos comunicou forças específicas com o propósito de engendrar os homens, mas porque, entre os infinitos efeitos casuais e caprichosos da natureza, um deles era o que chamamos de homem, que, assim como surgiu com a configuração atual, poderia ter surgido e talvez surgido no dia menos esperado na forma de um centauro, um ciclope ou uma sereia, como se verificou em tempos anteriores, se quisermos dar crédito e força aos argumentos dos antigos positivistas da Jônia. *Risum teneatis!* Nunca com maior razão poderíamos dizer com Santo Agostinho: *Pudet me ista reflere,* etc.

Embora tenhamos indicado e refutado as principais razões nas quais os positivistas modernos geralmente se baseiam para negar as causas finais, adicionaremos algumas outras para tornar esta refutação mais completa.

Obj. 1º A operação *propter finem* exclui o acaso; assim, a experiência nos ensina que muitas coisas acontecem no mundo por acaso, e ainda mais, em contradição com o que se considera ser o seu fim, como quando a chuva, [98] em vez de fertilizar a terra, destrói as colheitas ou causa inundações: então, &c.

Resposta: Em primeiro lugar, uma coisa é que as causas naturais funcionem *propter finem,* e outra bem diferente é que realizem essa operação de *maneira indefectível.* Sendo causas finitas e estando ligadas a outras causas, ao realizarem suas operações, elas o fazem com uma tendência *ex se* para a obtenção do fim prescrito e predeterminado pelo Autor da natureza; mas a obtenção real e efetiva desse fim pode ser dificultada, seja pelos impedimentos e resistências da matéria, seja pela complicação decorrente da concorrência de outras causas que agem em direção contrária. A objeção, portanto, apenas prova que as causas criadas não funcionam, ou melhor, não produzem o *fim indefectibiliter.*

Em segundo lugar, mesmo quando causas secundárias não produzem o fim ordinário e particular de alguma operação, elas sempre produzem algum fim correspondente a outra

ordem, pelo menos algum fim previsto por Deus, em relação ao bem geral do mundo. A destruição de colheitas e inundações, por exemplo, embora se possa dizer que são acidentais e *praeter intentionem* com respeito à chuva, não o são com respeito ao bem geral do universo, que requer esses males físicos para a punição dos pecados, o exercício da virtude, etc. Na realidade, mesmo aos olhos do verdadeiro filósofo, nada acontece por acaso no mundo; pois o que é acidental com respeito às causas secundárias não é acidental com respeito à presciência e à vontade de Deus. O encontro de dois servos enviados por seu senhor ao mesmo lugar sem que um deles saiba a ordem dada ao outro, será *acidental* com respeito aos servos, mas não com respeito ao senhor.

Obj. 2ª Se as causas naturais atuassem em relação a um fim e fossem determinadas por ele, elas sempre produziriam aqueles efeitos que se supõe serem seus fins, o que está em contradição com a existência de efeitos ou produtos monstruosos.

Resposta: Já foi dito que as causas naturais, pelo próprio fato de serem finitas, não são absolutamente indefectíveis e, [99] consequentemente, não é de todo estranho que produzam efeitos defeituosos, para os quais basta que sua ação seja perturbada ou enfraquecida, seja pela concorrência de outras causas, seja pela abundância, escassez ou disposição inadequada da matéria. Assim, a existência de efeitos monstruosos, longe de excluir as causas finais, constitui antes uma contraprova de sua existência, pois se um efeito é monstruoso, é precisamente porque sua causa não realizou o fim para cuja produção suas forças e atividade específica são direcionadas. Não haveria *monstros* se não houvesse tendência na natureza para um fim determinado, isto é, para um efeito regular e fixo. Se assumirmos que não há causalidade final nas obras da natureza, a existência de um homem sem braços é tão legítima e regular quanto a existência de um homem com todos os seus membros.

Escolium

Se nos detivemos na questão das causas finais por mais tempo do que seria apropriado para um compêndio elementar, é porque observamos que a negação das causas finais, intimamente relacionadas à existência de Deus e sua providência, é uma das bases fundamentais do ateísmo e do materialismo contemporâneos, que estão se apoderando das mentes de nossos dias, sob o nome especioso de *filosofia positivista.*

Capítulo Quatro
Das Principais Espécies do Ser
Artigo I
O ser finito e o ser infinito.

I. Noção ou conceito do finito e do infinito.

As condições inerentes a um compêndio obrigam-nos a reduzir a análise destas noções ontológicas aos seguintes pontos:
1. Diz-se que *finito* é uma *entidade que tem limites: assim como infinito* é, e é propriamente chamado, uma entidade *que não tem limites,* ou em outras palavras, o ser que *contém todas as perfeições possíveis e toda a realidade que pode ser concebida e que pode existir.* O conceito adequado de limite envolve uma realidade ou perfeição positiva, acompanhada pela negação ou exclusão de outra realidade. Portanto, o conceito de *limite,* e consequentemente de uma *entidade limitada ou finita,* considerado objetivamente, é tanto *positivo quanto negativo; positivo, na medida em que significa uma realidade ou entidade positiva; negativo,* na medida em que exclui outra realidade positiva.
2. Segue-se daí que, para formar o conceito do finito, não precisamos possuir previamente a ideia do infinito, nem mesmo que ela seja inata, como afirmam Platão, Descartes e outros filósofos. Para formar a ideia de um ser finito, basta comparar dois seres particulares, [101] dos quais um possui uma perfeição não encontrada no outro: para reconhecer que uma planta é um *ser finito ou limitado,* basta-me saber que se trata de um ser que *não possui* a inteligência que o homem possui. Portanto, também é falsa a opinião dos filósofos citados, quando afirmam que o finito é conhecido apenas por e como a negação do infinito.
3. Voltando agora ao infinito, diz-se que este é atual e também *categoremático* quando *contém atualmente todas as perfeições absolutamente possíveis.* Se for *um ser atualmente finito, mas que pode ser aumentado ou multiplicado sem nunca atingir um limite atual,* é chamado *potencialmente infinito,* e também *sincategoremático,* porém mais propriamente *indefinido.* O infinito atual definido acima é chamado de infinite *simpliciter,* para distingui-lo do infinito atual *secundum quid,* que seria aquela entidade que encerra toda a perfeição possível em uma ordem determinada de ser, mas sem incluir outras perfeições. Se supusermos que uma extensão infinita seja possível, ela seria infinite *secundum quid,* isto é, no gênero da extensão, mas finita *simpliciter,* porque incluiria limites no gênero das substâncias, da vida, da inteligência, etc.
4. Quanto à origem e constituição da ideia do infinito em nós, somos da opinião: 1. Que a opinião de Locke, segundo a qual formamos a ideia do infinito adicionando e aumentando indefinidamente as perfeições finitas que observamos nas criaturas, é falsa e absurda, o que equivale a destruir a verdadeira noção do infinito, confundindo-a com a do *indefinido.*
2. Que a ideia objetiva do infinito abrange, por um lado, a ideia do ser e, por outro, a negação de todos os limites, o que é o mesmo que a negação ou exclusão de toda negação; do que se segue que, considerada objetivamente, a ideia do infinito é absolutamente positiva; 3. Que o processo de sua formação é complexo, porque nosso entendimento a) percebe e compara seres finitos, suas perfeições e diferenças, sua contingência, etc., e por meio desses julgamentos e raciocínios se eleva; b) em segundo lugar, ao conceito de um Ser Supremo sobre todas as criaturas e sua causa primeira, conceito [102] que pode ser considerado como um conceito inicial e implícito do infinito, até que c) desenvolvendo este conceito por um lado, e por outro elevando e transformando

por meio da abstração as perfeições das criaturas em relação àquelas que devem existir em seu Autor, como um *ser necessário, autoexistente,* causa suprema e total do mundo, ele concebe que este Ser possui necessariamente todas as perfeições possíveis, sem nenhuma mistura de imperfeição ou negação, e consequentemente como um ser *infinito* e absoluto; 4º que a ideia do infinito não é intuitiva, muito menos inata, nem gratuita, mas discursiva ou elaborada através do exercício complexo da atividade de nosso entendimento.
5º A doutrina até aqui exposta conduz ao seguinte:

Corolários

1. A ideia de Deus como o Ser Supremo, a causa primeira do mundo e de seu governo, é muito diferente da ideia de Deus como um ser infinito. Para o primeiro, basta um raciocínio fácil e quase espontâneo, e é por isso que essa ideia é encontrada em todos os homens; para o segundo, são necessários procedimentos múltiplos e complexos, e é por isso que ela não é encontrada clara e explicitamente em todos os homens.
2º A ideia de infinito em nós é subjetivamente finita, porque embora represente um objeto infinito, não representa perfeições infinitas em termos de número, mas sim em termos de perfeição ou intensidade, e principalmente porque embora represente Deus com uma representação verdadeira, não o representa com uma representação adequada ou abrangente.
3º A ideia de ser infinito é muito diferente da ideia de ser em comum.
a) O ser infinito constitui um infinito atual que abrange todas as perfeições em ato e fato: o ser em comum é infinito apenas em potencial, na medida em que pode ser predicado de uma multidão *indefinida* de seres particulares.
b) A ideia do ser infinito representa a essência divina [103] singular e distinta das outras, e contém todas as perfeições possíveis, não como *possíveis,* mas como realizadas nesta essência, a inteligência, a liberdade, o poder, a justiça, a existência, etc.: a ideia do ser comum não representa nem exprime nenhuma perfeição determinada, fora do ser em abstrato, e como elemento parcial das várias perfeições ou essências capazes de serem realizadas: em outras palavras; a ideia do ser infinito representa todas as perfeições possíveis, como realizadas e existentes; a do ser comum representa todas as perfeições, independentemente de sua existência real, ou incluindo indistintamente aquelas *que existem* e aquelas que são meramente *possíveis.*
c) A ideia do ser infinito representa objetivamente a *entidade máxima,* como existente e realizada, atualmente abrangente de toda a realidade: a ideia do ser em comum representa objetivamente a *entidade inicial e potencial,* que exclui a existência real, porque nada existe nem pode existir que seja outra coisa.
4º A palavra *simpliciter,* aplicada a Deus e ao ente comum ou universal por abstração, tem um significado equívoco.
a) Quando se diz que Deus é um ente *simpliciter,* isto é, sem adição alguma, *sine additio,* queremos e devemos querer dizer que em Deus tudo é realidade, perfeição positiva e ser,

e que exclui toda imperfeição e todo não-ser: mas o ente comum se diz ente *simpliciter* ou sem adição, porque, pelo mesmo motivo que é comum, dispensa toda perfeição ou realidade determinada, todo ser particular.
b) Deus é uma entidade *simpliciter* na ordem real, porque nele se identificam a essência e a existência, e ele se identifica com a realidade atual absoluta; a entidade comum ou universal é chamada de entidade *simpliciter* na ordem ideal, à qual pertence sua realidade objetiva e abstrata. Vale a pena concentrar a atenção nestes corolários, que contêm a chave do erro panteísta, que não reconhece outra origem ou base senão a confusão dos conceitos indicados. [104]

II. A possibilidade do infinito criado.

A possibilidade de um infinito criado ou existente fora de Deus não apresenta dificuldades, seja um *infinito potencial ou sincategoremático,* visto que é incontestável que não é repugnante à onipotência de Deus aumentar indefinidamente uma extensão ou multiplicar um número de seres sem atingir um limite absoluto. O mesmo não se aplica, contudo, ao infinito real, e não faltam filósofos que admitem sua possibilidade, especialmente no que diz respeito à extensão e ao número, enquanto outros a negam. Apresentaremos nossa opinião sobre o assunto o mais breve possível.

Tese 1ª
Uma criatura infinita não é possível por parte da essência.

A razão é que qualquer essência criada, por mais perfeita que se possa supor, não pode conter todas as perfeições possíveis pelo simples fato de ser uma criatura; porque é evidente que ela será ao menos contingente em sua existência e, consequentemente, carecerá de necessidade essencial, assim como também carecerá de independência, de existência *em si mesma,* tudo isso envolvido na ideia de perfeição.

Se a hipótese de uma extensão infinita for admitida, Deus poderia remover uma extensão parcial, por exemplo, uma jarda, porque o infinito não pode excluir a divisibilidade, a propriedade essencial [105] da extensão. Ora, essa extensão, diminuída de uma jarda, não seria mais infinita no presente, visto que poderia ser maior; portanto, também não o era antes, porque uma quantidade finita adicionada a outra quantidade finita não pode torná-la infinita. Outra razão é aduzida por Santo Tomás contra a possibilidade de extensão infinita, baseada no fato de que toda extensão requer necessariamente uma figura, pois é

inconcebível que uma extensão exista, que seja extensão somente, sem ter alguma figura determinada, circular, quadrangular, triangular, etc., de modo que quem fala da figura de uma extensão fala de sua *terminação ; portanto, a existência de uma extensão absoluta e realmente infinita não é possível (1). [106]*

{(1) Esta razão de Santo Tomás demonstra a fragilidade do argumento que alguns tendem a aduzir em favor da possibilidade da extensão infinita, reduzido ao fato de não haver contradição entre as ideias de extensão e a negação do limite. Entre eles está Balmes, que diz em sua *Filosofia Fundamental:* "É possível a extensão infinita? Não se descobre nenhuma repugnância: *a ideia de extensão e a negação de todo limite* não se excluem, pelo menos segundo nossa maneira de conceber".
No entanto, nosso filósofo deveria ter tido em mente que, para afirmar a possibilidade da extensão infinita, não basta que não haja repugnância entre a ideia de extensão na forma abstrata e indeterminada e a negação dos limites, mas era necessário provar que essa negação de todo limite era compatível com a ideia de *extensão figurativa,* isto é, extensão encerrada em uma figura determinada. Talvez ele não tivesse incorrido nessa inexatidão se tivesse tido em mente as palavras com que Santo Tomás respondeu ao seu argumento séculos atrás.
«Dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudeinis in communi, est tamen contra rationem speciei ejus, scilicet, contra rationem magnitudeinis bicubitae, vel tricubitae, vel circularis, vel trialgularis et similium. "Non autem est possível in genere esse, quod in nulla speciê est: unde non est possibile, esse aliquam magnitudeinem infinim, cum nulla speciê magninis sit infinite." *Soma. Teol.,* 1º P., questão. 7º, art. 3º, anúncio 2.}

Tese 3ª
Nem é possível uma multidão atualmente infinita.

Razões.

1. 1. Suposta ou admitida uma multidão infinita, ou se preferir, um número infinito de unidades, essa multidão contém necessariamente um dado número de centenas, milhares, milhões, etc. Ora, o número de unidades de milhares, por exemplo, contido nessa multidão que se supõe infinita, é finito ou infinito: se for o primeiro, então temos uma multidão infinita resultante de um número finito; se for o último, então temos um número infinito menor que outro infinito; pois é claro que o número resultante de um número infinito de unidades de milhares deve ser maior que aquele número que se supõe infinito, porque contém infinitas unidades simples.
2. 2. Santo Tomás propõe contra a multidão infinita uma razão análoga à que indicamos na tese anterior. Toda multidão deve constituir alguma espécie, e não é possível que exista uma multidão indeterminada ou abstrata, assim como não é possível que exista uma substância que seja apenas substância, sem ser material ou espiritual, homem, anjo ou animal, etc. Assim, toda espécie de multidão constitui uma espécie de número, e, por outro lado, um número específico que seja infinito é repugnante, visto que toda espécie de número é medida e determinada pela unidade: portanto, a existência real de uma multidão infinita é possível.

Objeções

Obj. 1ª À primeira tese pode-se objetar que, sendo o efeito correlativo à causa, e Deus sendo uma causa que possui virtude infinita, ele poderá produzir um efeito infinito.

Resposta: A virtude infinita de Deus apenas exige e prova que [107] dado qualquer efeito, ele pode produzir outro mais perfeito, e assim por diante sucessivamente ou indefinidamente, sem nunca chegar a um efeito que não possa atravessar, ou que esgote a causalidade de Deus. Por outro lado, a impossibilidade de produzir um ser infinito em essência não se origina de Deus, mas ocorre por parte do próprio efeito, que, pelo simples fato de ser um efeito, envolve repugnância ou contradição com o infinito *simpliciter* ou absoluto, porque, como diz corretamente São Tomás, *contra a situação fática está o próprio infinito.*

Obj. 2ª Se Deus pode produzir efeitos finitos no presente, ele não se distinguirá das causas criadas em virtude de sua causa infinita, pois estas também produzem efeitos finitos.

Resposta: Ao negar a consequência, porque, embora Deus não possa produzir um efeito infinito *simpliciter,* ele se distingue essencialmente das causas finitas em razão da causa: 1º porque a eficiência destas últimas se estende apenas a efeitos certos e determinados, sem poder produzir um número indefinido de efeitos cada vez mais perfeitos; 2º porque essas causas agem e produzem seus efeitos na dependência de Deus, que atua juntamente com elas aplicando-as à operação, e que também as deu e conserva seu ser e atividade; 3º e principalmente porque causas criadas e finitas pressupõem algum sujeito ou matéria em suas operações, e não podem produzir um efeito *ex nihilo,* como Deus verifica por meio da ação criadora, ação que revela e exige uma virtude ou eficiência infinita.

Obj. 3ª O principal argumento que pode ser proposto contra a 3ª tese é o seguinte: o número de seres absolutamente possíveis é infinito; assim, Deus pode produzir ou realizar tudo o que é absolutamente possível ou que não envolve uma contradição: portanto, Ele pode produzir, e consequentemente, um número infinito deles pode realmente existir.

Resposta 1. Alguns negam a maior, porque afirmam, e não sem fundamento, que o número do possível é infinito, não porque constitua ou seja conhecido como uma coleção atualmente infinita, mas porque constitui uma coleção ou [108] série que pode crescer e multiplicar-se *in infinitum,* isto é, indefinidamente.

Resposta 2. No entanto, mesmo que esta opinião seja rejeitada, e se queira admitir que o número de absolutos possíveis é infinito, será sempre verdade que não pode existir *extra Deum,* ou que uma multidão infinita pode ser produzida em ato; porque esses absolutos possíveis não podem ser reduzidos ao segundo ato simultaneamente, mas apenas através de uma série ou sucessão indefinida, não por falta de poder em Deus, mas porque a existência de um número infinito é repugnante para ele, como foi demonstrado.

Se alguém quiser responder escolasticamente, o menor é distinguido: Deus pode produzir ou realizar o possível, *simul omnia,* neg., *sucessão indefinida,* conc.

Artigo II
A entidade possível e a impossível.

Noções anteriores.

1. Uma observação simples e comum nos mostra na natureza algumas coisas que desaparecem e outras que começam a existir novamente, com as quais temos o suficiente para formar espontaneamente a ideia de um *ser possível,* isto é, o conceito de *uma coisa que não existe atualmente, mas que pode existir.* Portanto, *a possibilidade* será a capacidade ou aptidão de uma essência para existir com sua própria existência finita, ou fora de Deus. Se considerarmos essa capacidade precisamente em relação à existência real, ela constitui possibilidade em seu sentido comum, e se aplica apenas a coisas que não existem realmente, mas que podem existir: se a considerarmos como acompanhada pela existência ou reduzida ao segundo ato, a possibilidade também se aplica a coisas existentes, porque o que existe *pode* existir ou tem a aptidão para existir. Nesse [109] sentido, todas as coisas que existem, até mesmo Deus, podem ser chamadas de *possíveis.*

2. Para que uma coisa seja dita *possível* com possibilidade completa e *adequada* , duas condições são necessárias: 1. que não haja repugnância ou contradição entre os predicados e atributos que constituem sua essência; 2. que haja alguma causa com virtude suficiente para realizar sua transição do não-ser para o ser. A primeira condição, isto é, a capacidade de existir fundada na conveniência ou não repugnância dos predicados essenciais, constitui a *possibilidade interna;* a segunda condição constitui a possibilidade *externa* da coisa. Portanto, a possibilidade *adequada* ou total de uma coisa resulta da possibilidade interna, que também é chamada *absoluta* e *formal,* e da possibilidade externa, que também é usualmente chamada *possibilidade causal,* possibilidade relativa *,* seja porque ordena a causa eficiente, seja porque é diferente em relação à variedade de causas. Porque, com efeito,

3. A possibilidade externa de uma coisa está em relação e proporção à natureza e condição de sua causa eficiente, e o efeito A, que será possível com possibilidade externa em relação à causa B, será impossível em relação à causa C. Assim, na realidade, há tantos tipos ou espécies de possibilidade externa quantas espécies de causas eficientes, que, no entanto, são geralmente reduzidas a três gêneros, a saber, *possibilidade metafísica,* possibilidade *física* e possibilidade moral *,* cuja natureza e diferenças foram expostas na Lógica. É claro, de acordo com isso, que o que é impossível com impossibilidade física ou moral, mesmo falando de possibilidade externa, pode ser possível com possibilidade metafísica, isto é, com relação a Deus. E disso também se infere que somente a impossibilidade metafísica pode ser chamada de absoluta ou *incondicionada,* porque as outras duas são meramente *hipotéticas* .

4. Que a possibilidade interna e absoluta não depende nem do nosso entendimento, nem dos seres que realmente existem ou existiram, é claramente reconhecido pela reflexão: 1. Que independentemente do nosso entendimento, [110] e mesmo que nenhum homem tenha existido ou jamais tenha existido, a planta A, a pedra B, um círculo, uma esfera, etc., seriam possíveis, uma vez que seu conceito não envolve qualquer contradição: 2. Antes que uma coisa, por exemplo, a planta A, começasse a existir, ela já era possível, pois dificilmente poderia receber existência se não fosse capaz disso. Assim, a possibilidade

interna ou absoluta de qualquer coisa é anterior, com prioridade de natureza, pelo menos, à existência da coisa. É, portanto, fora de dúvida que a possibilidade interna das coisas não depende nem do nosso entendimento, nem de coisas reais e existentes.
Precisamos agora determinar a relação que existe entre a possibilidade interna ou absoluta e Deus, o que investigaremos nas seguintes proposições.

Tese 1ª
A possibilidade absoluta das coisas não depende da onipotência divina, nem do livre-arbítrio de Deus.

A primeira parte é provada porque, na hipótese contrária, seria necessário dizer que a única razão pela qual algo é absolutamente impossível, por exemplo, um círculo quadrado ou uma bolinha de gude, é porque Deus não tem poder para produzi-los, o que equivale a dizer que, se eles não podem existir, não é porque não podem servir de termos para a ação divina, mas porque esta não os alcança ou não pode se estender a eles. Quem não vê que tal maneira de falar e conceber a impossibilidade absoluta é absurda em si mesma e rebaixa, se não destrói, a concepção filosófica e racional da onipotência divina?
Acrescente-se agora que, como observa acertadamente São Tomás, dizer que a possibilidade das coisas depende da onipotência de Deus é o mesmo que dizer que Deus é onipotente porque pode produzir todas as coisas que são possíveis ao seu poder, o que constitui um círculo vicioso na manifestação da onipotência; pois isso equivale a dizer [111] que Deus é onipotente porque pode fazer todas as coisas que pode: «erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest.»
A segunda parte da tese diz respeito à opinião de Descartes, a quem pertence a *grande* descoberta de que as coisas são absolutamente possíveis ou impossíveis pela única e livre vontade de Deus. Isso equivale a dizer que, se um círculo quadrado não é possível, não é porque esses dois conceitos se excluem e se destroem mutuamente, mas porque Deus quis ou determinou que o círculo quadrado não fosse possível, de modo que, se Ele tivesse determinado que o círculo quadrado fosse possível, ele poderia existir na natureza, assim como uma pedra que fosse uma substância espiritual, um mineral dotado de inteligência e liberdade, etc.
Primeira razão: Se Deus pode fazer o absolutamente impossível se tornar possível, ele também pode produzi-lo, pois Deus pode comunicar existência a qualquer ser possível: assim, o ser absolutamente impossível é identificado com o nada e o não-ser, como pode ser visto no círculo quadrado, no qual o *círculo* exclui o quadrado, e este por sua vez exclui o círculo: então dizer que a possibilidade absoluta depende do livre-arbítrio de Deus é equivalente a dizer que a ação divina termina no nada, ou pode produzir o não-ser.
Segunda razão: se Deus pode livremente transformar coisas absolutamente impossíveis em possíveis, ele será capaz de tornar possível a sua própria inexistência, ou de destruir a si mesmo; e, em geral, ele será capaz de fazer uma coisa ser e não ser ao mesmo tempo.

Portanto, não existe verdade imutável e necessária; toda demonstração perece; ciência é uma palavra vazia, e é preciso abraçar o ceticismo universal e absoluto. [112]

Tese 2:
A possibilidade interna das coisas tem seu fundamento real na compreensão de Deus e em sua essência.

A melhor prova desta proposição será explicar seu significado filosófico e a relação que existe entre coisas possíveis com possibilidade interna e a essência divina como essência e como entendimento. Já vimos que a razão suficiente, formal e imediata da possibilidade interna é a não repugnância dos predicados ou atributos que a constituem, o que equivale a dizer que, na medida em que uma coisa é dita absolutamente possível, porque e na medida em que seu conceito contém e apresenta a razão do ser; assim como chamamos *absolutamente* impossível aquilo que nos é representado como excluindo e negando a razão do ser; porque, como diz São Tomás, "é preciso dizer que Deus não pode produzir tudo o que é contrário à razão ou ao conceito do ser". Se considerarmos agora que a coisa *absolutamente* possível , e como tal produzível por Deus, se nos aparece objetivamente como uma entidade, é porque corresponde a uma das ideias divinas, nas quais estão contidos e representados todos os modos de ser e, consequentemente, tudo o que pode ter a razão de ser, vê-se sem dificuldade que o fundamento real, físico e existente dos seres absolutamente possíveis são as ideias divinas, que, consideradas na medida em que são identificadas com a essência, constituem o *fundamento primitivo* e o exemplar *virtual* ou implícito das coisas possíveis; se forem consideradas na medida em que é por meio delas que o intelecto divino conhece e *expressa* coisas ou essências possíveis, constituem o exemplar *formal* e explícito dos possíveis absolutos. Cada ideia divina representa uma *entidade absolutamente possível,* porque representa a essência divina como imitável e participável *ad extra* por meio da entidade A, B, C, etc., isto é, por meio de tudo o que pode ter a razão de ser, [113] e que precisamente por esta razão é chamada *possível* com possibilidade interna. Duas consequências importantes decorrem naturalmente desta doutrina, a primeira das quais é que Deus, como a primeira causa dotada de virtude ou eficiência infinita, contém a razão suficiente primitiva para outros seres na medida em que *eles existem,* isto é, na medida em que possuem uma existência física fora de Deus e verdadeiramente distinta da existência divina. A segunda e mais importante consequência de relevância atual é que Deus, como um Ser absolutamente infinito ou infinitamente absoluto, é o fundamento comum de todos os outros seres, sem excluir aqueles chamados opostos; e isso não apenas em relação à Sua existência real e física, mas também considerado em termos de Sua essência ou ser íntimo. Matéria e espírito, corpo e alma, embora relativamente opostos, não o são em um sentido absolutamente contraditório: 1. porque concordam na ideia de ser e substância; 2. e principalmente, porque ambos têm sua razão de ser e seu fundamento comum no Ser absolutamente infinito ou infinitamente absoluto, isto é, na essência divina, para usar a

linguagem mais simples e despretensiosa da filosofia cristã; porque essa essência, em virtude de sua infinita imitabilidade, expressa e representada pelo que chamamos de ideias divinas, constitui a raiz comum e real desses opostos. Pode-se dizer também que, desse ponto de vista, o antagonismo entre o mundo e Deus, entre o real e o ideal, também desaparece. O mundo, que, considerado em termos de sua própria existência física, sua finitude e dependência, é verdadeiramente distinto e oposto a Deus, ao mesmo tempo inclui uma semelhança real com a essência divina; pois toda realidade existente fora de Deus é uma semelhança e, por assim dizer, uma participação na essência divina, como a realidade suprema e infinita e, no conceito de tal, o fundamento e a medida primitiva de toda a realidade. De nenhuma outra forma, e pela mesma razão, o antagonismo entre o real e o ideal desaparece no conceito de antagonismo absoluto,[114] porque o real se torna a expressão física e externa, embora incompleta, do ideal, isto é, das ideias divinas. Assim, a filosofia cristã, sem negar a liberdade da criação, sem negar a distinção real e substancial entre o mundo e Deus, sem, em última análise, precisar negar ou distorcer a ideia de Deus, como a filosofia panteísta costuma fazer quando apresenta o Ser absoluto como sendo dividido e transformado nos diferentes seres finitos que constituem seu ser íntimo e próprio, concebe e explica perfeitamente o dualismo e o antagonismo dos seres. A filosofia mais recente, que costuma acusar a filosofia cristã de não conter a explicação desse dualismo, merece tal acusação com mais justiça; porque, enquanto esta concorda e harmoniza o dualismo com a unidade, sem negar ou suprimir nenhum dos dois, a filosofia mais recente, na realidade, suprime o dualismo, afirmando a identidade universal e a unidade absoluta e real de todos os seres: como solução para um problema, nos é dada a supressão de um de seus extremos; em vez de uma teoria filosófica, nos é dada uma negação gratuita. De resto, as reflexões precedentes podem ser consideradas como uma aplicação e desenvolvimento da doutrina de São Tomás a respeito das ideias divinas, que, segundo o nosso entendimento, resultam da imitabilidade múltipla da essência de Deus.

(1) Portanto, a essência divina, como [115] essência, pode ser considerada como constituindo a razão *a priori* remota ou radical para a possibilidade absoluta dos seres; enquanto a mesma essência, na medida em que contém as ideias arquetípicas, constitui a razão *a priori* próxima e formal para as mesmas, bem como para a essência própria de cada ser, sua distinção, relações, oposição, etc.

{(1) Aqui está uma das várias passagens em que expõe esta teoria: «Essentia sua (Dei) est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta; res autem creatae non perfecte imitantur essentiam divinam, unde essentia non accipitur absoluto ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proporcionale creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proporcionalibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde cum sintdiversae rerum propores, necesse est esse plures ideas, et est quidem una (idea) omnium rerum ex parte essentiae divinae; sed pluralitas invenitur ex parte diversasrum proporum creaturarum ad ipsam." *QQ. Disp. de Verit.,* questão 8ª, art. II.}

Leibniz concorda com essa teoria de Santo Tomás quando escreve: "A própria possibilidade das coisas, quando elas não existem de fato, tem uma realidade fundada no ser divino; pois, se Deus não existisse, nada seria possível, e as coisas possíveis existem desde a eternidade nas ideias do entendimento divino." Os corolários que emergem da

doutrina contida neste artigo sobre possibilidade e impossibilidade são importantes e transcendentais. Aqui estão alguns dos mais importantes:

1. O possível não coincide nem é idêntico ao nada. A entidade possível pode adquirir existência ao passar para a realidade física; ao passo que o nada não pode adquirir existência, nem pode adquirir realidade ou entidade física. Além disso, o possível é concebido diretamente e *per se:* para conceber um *ser humano possível,* basta conceber a animalidade e a racionalidade unidas ou formando uma essência. Ao contrário, o nada não é concebido diretamente ou *per se,* mas *per aliud,* isto é, pela negação da realidade.

2. Então, o ser possível torna-se como um meio entre o nada e o ser físico. Não constitui uma realidade física, porque não tem existência física real fora de Deus; mas tem uma realidade objetiva *relacionada* e dependente de ideias divinas, e *fundada* na essência de Deus, que tem uma existência física e real fora da nossa compreensão.

3. Portanto, a possibilidade interna ou absoluta é imutável, eterna e necessária. É *imutável;* porque a ideia divina é imutável, na qual a essência possível é representada como em seu exemplo formal, e a essência divina, que contém a razão original *a priori* de sua realidade objetiva e o primeiro fundamento de sua possibilidade, também é imutável. Ela é *eterna,* [116] assim como as ideias divinas, com as quais está relacionada, e no entendimento de Deus, que conhece o possível desde a eternidade. É *necessária;* porque não depende nem da existência contingente das coisas criadas, nem do livre-arbítrio de Deus, como foi demonstrado.

4. A realidade objetiva dos seres possíveis, na medida em que se funda na realidade física da essência divina, é a origem e a razão suficiente para a verdade necessária e imutável daquelas proposições que chamamos de *axiomas* e *primeiros princípios,* que expressam relações necessárias entre as essências possíveis representadas nas ideias divinas. É por isso que São Tomás chama essas verdades de impressão da luz ou inteligência divina em nós, a semelhança das razões ou ideias eternas, *impressio divini luminis in nobis: similitudo increatae veritatis: participatio rationum aeternarum.*

5. A inteligibilidade imediata e imperfeita da possibilidade se origina nos seres existentes, porque ao ver seres que começam a existir, formamos o conceito de uma *entidade possível;* mas a compreensão *final* e adequada dela depende de Deus, já que não podemos formar uma ideia completa e clara de possibilidade a menos que a consideremos em sua relação com a essência e as ideias divinas.

6. Então, na hipótese absurda e impossível da inexistência de Deus, não haveria coisas absolutamente possíveis ou impossíveis. Não haveria coisas possíveis porque não haveria inteligibilidade, nem realidade objetiva, visto que não há entendimento; e também porque, na ausência da essência divina, faltaria o fundamento físico e real do ser possível. Não haveria coisas impossíveis porque, na hipótese do nada absoluto e universal, a contradição não pode existir nem ser concebida, o que só ocorre entre o ser e o não ser.

Escolium

A doutrina relativa às possibilidades está intimamente ligada e conectada com o problema da ciência divina, que os teólogos dividem em ciência da *visão* e ciência da [117] *inteligência simples.* A primeira, *scientia visionis,* é aquela pela qual Deus conhece as criaturas ou essências que existiram, existem ou existirão, cuja existência física coexiste e está presente na eternidade de Deus. A segunda, *scientia simplicis inteligentiae,* refere-se a ou tem como objeto próprio coisas puramente possíveis como tais, isto é, coisas que nunca tiveram, não têm e nunca terão existência física e própria fora de Deus. Criaturas reais ou criaturas com existência física, que são o objeto da ciência da visão, estão relacionadas a Deus não apenas como uma razão suficiente e fundamento entitativo, mas como a causa eficiente de sua existência física. Com relação às criaturas ou essências puramente possíveis, que constituem o objeto próprio da ciência da inteligência simples, pode-se dizer que Deus é a razão suficiente, mas não a causa eficiente, de sua possibilidade. Porque embora possamos dizer que as ideias divinas contêm a razão imediata pela qual esta ou aquela coisa é possível, não podemos dizer com propriedade e rigor filosófico que Deus é a causa eficiente dessa possibilidade, pois ele não é a causa das próprias ideias divinas.
Desenvolver ainda mais essa doutrina e entrar no reino de suas aplicações científicas é mais apropriado para a teologia do que para a filosofia.

Objeções

Objeção 1: Diz-se que o onipotente é aquele que pode fazer todas as coisas; assim, Deus é um ser onipotente: portanto, ele pode fazer todas as coisas e, consequentemente, coisas que são absolutamente impossíveis se tornam possíveis.
Resp. Dist. o maior. Aquele que pode fazer todas as coisas é chamado de onipotente, isto é, *para comunicar existência física a todas as coisas* cujo conceito não envolve contradição, conc., a coisas cujo conceito inclui contradição, neg. Diz-se que Deus é onipotente porque e na medida em que pode produzir ou trazer à existência todas aquelas coisas às quais a razão ou o conceito de ser não repugnam, mas ele não diz que é onipotente, nem é necessário para a onipotência que ele possa [118] produzir coisas contraditórias; pois isso seria equivalente a não produzir nada ou não ser, uma vez que incluir a contradição é o mesmo que excluir a razão de ser. O poder de Deus, isto é, sua onipotência, tem seu fundamento e razão suficiente na essência divina, com a qual, consequentemente, tem proporção e *comensurabilidade* necessárias . Assim, assim como a essência divina é dita infinitamente perfeita porque contém, ou como diz Santo Tomás, *pré-contém em si a perfeição de todo o ser,* e não porque contenha algo do não-ser, assim também o seu poder é infinito e se chama onipotência porque pode estender-se à produção de tudo o que pode ter razão de ser, e não porque pode produzir aquilo que não pode ter razão ou conceito de ser, sobretudo se se tiver em conta que isso não se dá por defeito do poder divino, segundo a profunda observação de Santo Tomás, mas porque o contraditório *não pode ter razão de ser factível ou possível.*

Obj. 2ª Uma vez removida a onipotência de Deus, a possibilidade das coisas desapareceria: portanto, isso depende da onipotência divina.
Resposta: O antecedente só é verdadeiro em relação à possibilidade *externa* das coisas, ou em relação à *possibilidade adequada,* que inclui possibilidades internas e externas. No entanto, a proposição é falsa e imprecisa se se referir à possibilidade interna; pois, dada a hipótese impossível de que, com o desaparecimento da onipotência de Deus, a essência com as ideias arquetípicas ou exemplares permaneceria, a possibilidade interna de todas as coisas representadas ou contidas nessas ideias permaneceria, as quais constituem a razão suficiente próxima para a possibilidade absoluta das coisas. Se, então, estamos falando de possibilidade interna, então, com a onipotência divina removida ou destruída, a primeira desapareceria, não porque a onipotência seja a causa ou a razão suficiente para a possibilidade interna, mas porque a inexistência da onipotência provaria *a posteriori* ou *ex consequenti* a inexistência da essência divina. Assim, se alguém deseja responder em termos de uma escola, pode-se distinguir o antecedente: A possibilidade *adequada* [119] das coisas desaparece, conc., a possibilidade *inadequada* e *externa,* subdist. *ex consequenti,* conc. no sentido de que *a razão suficiente e formal* para a possibilidade interna das coisas desaparece, neg.
Obj. 3ª Se a possibilidade interna depende de Deus, no sentido acima exposto, os seres criados não são realmente distinguíveis de Deus, como afirmam os panteístas. A razão é que os seres criados são os mesmos seres possíveis que, ao receberem existência física, passam do estado de possibilidade para o estado de atualidade. Por outro lado, tem-se dito que os seres possíveis são identificados com as ideias divinas. Portanto, os seres criados não são real e substancialmente distinguíveis de Deus.
Resposta: Toda a força aparente desta objeção desaparece quando o significado dos termos é fixado. Quando se diz que seres possíveis são identificados com ideias divinas, esta afirmação é verdadeira se se fala de ideias divinas consideradas objetivamente, isto é, pelo objeto representado (*objetive et terminative),* em termos da escola; mas não se fala de *identificação subjetiva e formal (subjetive et formaliter).* Para melhor compreender isto, tomemos uma das ideias existentes em Deus, por exemplo, *a ideia do homem.* Esta ideia pode ser considerada: 1. na medida em que é uma realidade posta ou existente na essência divina, identificada com ela realmente, mas distinta virtualmente e de acordo com o nosso modo de concepção; 2. na medida em que se relaciona com a natureza humana com a exclusão de todas as outras, e consequentemente na medida em que *o homem* é o termo e objeto representado por ela. Portanto, a ideia divina que representa o homem é uma coisa, e o homem possível representado por esta ideia é outra; assim como a ideia, representação ou conceito de Pedro, que eu tenho no meu entendimento, é uma coisa, e o indivíduo fisicamente existente fora de mim, representado por esta ideia, conceito, ou como quer que o chamem, que eu tenho dentro de mim, é outra coisa. Do primeiro ponto de vista, a ideia divina do homem é identificada com a essência divina, mas não do segundo, isto é, do ponto de vista da ideia divina, [120] considerado o termo; porque o homem que *pode* ser produzido e que é representado na ideia divina é uma coisa distinta

da ideia divina, visto que ele é o indivíduo *Pedro,* constituído por uma essência particular e finita, distinta da essência divina, e dotado de uma existência física e própria, distinta da existência de Deus. Quando se diz, portanto, que Deus produz ou torna atual um ser possível, deve-se entender que ele produz e faz surgir do nada uma essência correlata e *exemplificada* com a ideia divina A que o representa, e não se deve conceber que, ao criar um ser possível, fazendo-o passar do estado de possibilidade ao de realidade atual por meio da existência física, esta existência física seja recebida na própria ideia divina, ou que seja esta que passa do estado possível ao estado atual, mas sim o termo ou objeto nela e representado por ela: a existência física é recebida na essência tirada do nada em relação e consonância com a ideia divina que lhe corresponde, e não na própria ideia divina identificada com a essência de Deus. Essa doutrina contém uma das principais chaves para descobrir e dissipar o erro panteísta, que afirma que os seres criados são meras ações e determinações parciais da essência divina.

Artigo III
A entidade substancial e a entidade acidental.

Como a substância pode ser considerada em si mesma ou em suas relações com acidentes, trataremos primeiro da noção de substância e, em seguida, dos acidentes e sua distinção e separabilidade em relação à substância que lhes serve de sujeito. [121]

I. A substância.

A análise e as aplicações científicas da noção de substância podem ser reduzidas aos seguintes pontos.
1. *Substância,* considerada etimologicamente ou pela origem deste nome, é "aquilo que está abaixo dos outros": *id quod aliis substat;* e deste ponto de vista, pode ser definida: "aquilo que sustenta ou suporta acidentes": *id quod substat accidentibus.* Esta é a primeira noção cronológica de substância; porque na ordem do tempo e *quoad nos,* a primeira coisa que concebemos na substância, como sendo distinta dos acidentes, é a sua permanência e identidade sob as sucessivas mutações e afecções que nela ocorrem. Disto podemos ainda inferir que a primeira e rudimentar noção de substância, noção que consiste em concebê-la como *sujeito permanente de mutações e afecções sensíveis,* deriva da observação e da experiência psicológicas. Da observação psicológica, porque a consciência nos revela que sensações, sentimentos, intelecções, volições, etc., se verificam e se realizam em algo que permanece idêntico, apesar e em meio ao aparecimento e desaparecimento sucessivos desses atos. Da experiência, que nos apresenta o *mesmo* corpo passando de um estado a outro, e sucessivamente modificado por mutações e fenômenos sensíveis múltiplos e até contrários.

2º Esta noção primitiva de substância nos conduz, por correlação, à noção geral de acidente, que nos é apresentada como algo que não pode existir por si mesmo, mas que necessita de um sujeito que lhe sirva de base, e fora do qual não pode existir. Isso naturalmente nos leva a [122] situar na substância uma perfeição adicional, a saber, sua independência do acidente para existir, enquanto esta última envolve, em seu conceito, a dependência da substância.

3. Com base nesses dados, a razão desenvolve e completa a noção própria de substância, concebendo-a como um ser que existe em si mesmo, no sentido de que não precisa de outro ser para servir de sujeito, e daí a definição vulgar de substância, *ens per se existe,* uma definição que só é exata, tomando a palavra *per se* no sentido que os escolásticos a tomaram, não porque a substância exclua todos os tipos de dependência de outro ser, mas porque e na medida em que exclui a dependência de outro como sujeito do qual é recebida ou que afeta por inerência, *cui inhaereat:* em outras palavras: a palavra *per se* não exclui a dependência causal *,* uma vez que todas as substâncias finitas dependem de Deus como sua primeira causa eficiente, mas sim *a dependência subjetiva.* Para evitar, então, todo perigo de confusão, a substância pode ser definida: "uma entidade à qual pertence para existir em si mesma e não em algum sujeito por inerência": *Ens quod non indiget subjecto cui inhaereat ad existsum* (1). Diz-se na definição *subjecto cui inhaereat,* porque embora a substância completa e subsistente com subsistência perfeita exclua toda existência em outro sujeito, no entanto as substâncias parciais e incompletas, embora excluam a existência em um [123] sujeito por inerência, porque esta é uma condição própria dos acidentes, não excluem todos os tipos de existência em outro; assim vemos que o braço existe no corpo como a parte no todo, a alma sensível no corpo do bruto e, em geral, a forma substancial na matéria como o ato na potência ou como o princípio formal no princípio material.

{(1) Esta definição, embora um pouco diferente em termos, coincide com a de Santo Tomás quando diz que a substância: *é uma coisa a cuja essência é devido ou próprio existir não em algum sujeito.* «Si substantia possit habere definitionem, non osbtante quod est genus generalissimum (a substância não é suscetível de uma definição rigorosamente lógica, porque constituindo um gênero supremo na ordem lógica e predicamental, só tem acima de si o ser comum, que não pode servir de gênero para a definição da substância, porque o conceito de ser é análogo em relação aos seus inferiores), erit ejus definitio, quod substantia est *res cujus quidditati debêtur esse non in aliquo.* » *QQ. Disp. de Pot.,* cust. 7ª, art. III.}

4. É fácil inferir disso que todas as definições de substância que estabelecem sua independência e capacidade de existir por si mesma, sem limitar essa independência ao sujeito, são fundamentalmente imprecisas e errôneas. Tal é, entre outras, a definição de Descartes quando afirma que a substância é "uma coisa que *existe de tal maneira que não precisa de mais nada para existir": Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existsum.* Isso equivale a lançar o fundamento essencial do panteísmo, o fundamento sobre o qual Espinosa construiu seu sistema, e isso procedendo logicamente; porque a verdade é que, se substância é o que a definição de Descartes expressa, não há, nem pode haver, outra substância além da divina, pois somente esta existe de tal maneira que não precisa de mais nada para existir, sendo incontestável que os outros seres precisam de Deus, como causa primeira de todas

as coisas criadas e finitas. À mesma ordem pertencem e estão envolvidos os mesmos inconvenientes e imprecisões da definição de substância de Cousin, para quem substância é "o ser que não supõe nada além de si mesmo para existir": uma definição muito apropriada de um admirador tão entusiasmado de Descartes e um defensor tão ferrenho do psicologismo cartesiano, como o líder do ecletismo moderno. Essas definições e outras análogas encontradas em filósofos modernos são aceitáveis apenas no terreno panteísta, mas não no terreno da razão ou da filosofia cristã, que demonstram a pluralidade e a distinção real das substâncias finitas entre si e em relação a Deus. Por essa razão, os escolásticos tiveram o cuidado de alertar, ao tratar da substância, que sua existência *per se* [124] não exclui a dependência de outra como causa eficiente (1), e que sua independência se refere apenas ao sujeito, excluindo a inerência em outro ser.

{(1) Qualquer pessoa que tenha consultado, não direi as obras de Santo Tomás, mas todas as obras dos Escolásticos de alguma importância, terá observado esse cuidado ao lidar com a noção e a definição de substância. Portanto, é difícil conceber como Royer-Collard pôde escrever as seguintes palavras: "A segunda observação é que Descartes definiu a substância como os Escolásticos, *res quae ela existe, mas nulla allia re indigeat ad existum.* " É quase certo que não se encontrará uma definição semelhante de substância em nenhum Escolástico de qualquer importância.}

5º A análise precedente da noção de substância leva-nos às seguintes observações e consequências:

a) A noção ou ideia de substância que possuímos é clara, mas incompleta. É *clara* porque a distinguimos perfeitamente da noção ou ideia de acidente. É *incompleta* porque, da substância em geral, sabemos apenas que ela é uma entidade ou essência permanente que não precisa ser recebida em nenhum sujeito para existir, e que é capaz de receber vários acidentes e afecções para os quais serve como sujeito, se for uma questão de substâncias finitas, uma vez que a substância infinita ou Deus não está sujeito a acidentes. Além disso, não conhecemos a natureza íntima da substância, nem as diferenças essenciais entre a maioria das substâncias particulares: de modo que, para distinguir uma da outra, somos frequentemente forçados a recorrer a *diferenças acidentais e a posteriori,* tomadas de seus fenômenos, propriedades e efeitos.

(b) A ideia de substância abrange dois elementos, um positivo, que é a *entidade real* que permanece a mesma sob os acidentes e afecções que recebe, e outro negativo por parte do modo como o nosso entendimento a forma, que é *a existência em si, existire per se* ou *in se;* que, embora à primeira vista e por parte dos termos, pareça envolver um conceito positivo, envolve uma negação por parte do modo como [125] a concebemos e nomeamos. A razão é que, na medida em que concebemos e dizemos que a substância existe em si ou por si mesma, na medida em que e porque concebemos que ela *não é recebida* em algum sujeito. Por esta razão, São Tomás diz corretamente que a substância *é dita in per se, ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura.*

c) A noção de substância inclui principalmente *o* conceito de uma entidade real, na medida em que envolve e conota a negação da existência em outro; *secundariamente,* a própria entidade real, na medida em que envolve ou inclui o poder de sustentar ou receber acidentes.

6. A palavra *ens per se* , frequentemente usada na análise da substância, tem significados e interpretações muito diferentes que devem ser mantidos em mente, tanto para evitar confusão de ideias quanto para poder entender e interpretar com precisão as obras de filósofos e teólogos antigos.
E de fato, a palavra *ens per se,*
a) Às vezes é usado para significar a unidade de essência ou natureza de algo, em contraste com a entidade que é chamada *unum per accidens,* porque abrange duas essências ou naturezas, das quais uma é essencial para o sujeito ou suposição que as possui, e a outra acidental, como *um filósofo* abrange a natureza humana que é essencial para a pessoa que recebe essa denominação, e a filosofia que é acidental e está acidentalmente unida a ela.
b) Outras vezes, exclui a existência de uma coisa em outra como parte do todo. Nesse sentido, diz-se que *existir per se* aplica à substância completa e subsistente, seja ela simples ou composta, como o anjo, o homem ou o cachorro, em oposição às partes, sejam elas integrais, como o braço, os pés etc., ou essenciais, como a alma e o corpo, que não existem em si mesmas, mas no composto, para o composto e com a existência do composto. Nesse sentido, mesmo a natureza substancial, tomada em abstrato ou *per modum formae,* como a humanidade, não é dita existir *per se,* mas na suposição ou pessoa que a possui.
c) Outras vezes diz-se *ens per se,* ao ser que exclui toda [126] espécie de dependência de outro ser, seja como sujeito, seja como causa, seja de qualquer outra forma; neste sentido, esta denominação é apropriada somente a Deus.
d) Finalmente, ens *per se* às vezes significa a exclusão ou negação da existência por inerência em algum sujeito; e deve ser tomado neste sentido quando se fala de substância como natureza em oposição ao acidente, embora para evitar ocasiões de erro, seria melhor dar-lhe o nome *ens in se existe.*

II. Acidentes.

Já dissemos no parágrafo anterior, e a experiência, tanto interna quanto externa, demonstra também que há certas entidades minúsculas e imperfeitas que produzem ou determinam na substância que lhes serve de sujeito mutações mais ou menos sensíveis, e modos de ser, atos e afecções que *passam* a existir e deixam de existir, produzindo e determinando na substância realidades que antes ela não tinha.
Há dois problemas principais que a filosofia deve resolver em relação a essas entidades minúsculas, aqueles seres que chamamos de acidentes. O primeiro diz respeito à distinção entre estes e a substância; o segundo diz respeito à possibilidade absoluta de um acidente existir sem substância. A filosofia moderna tem resolvido esses problemas em um sentido negativo, seguindo os passos de Descartes (1), que neste, como em [127] muitos outros pontos, se afastou das tradições da filosofia cristã.
{(1) Uma exceção deve ser feita, entretanto, a Leibnitz, que em sua profunda ciência e bom senso não pôde deixar de reconhecer os perigos e inconveniências da teoria

cartesiana. Aqui está uma das passagens em que ele estabelece a distinção entre substância e acidentes: «Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant [127] lessubstants avec les accidens, en ôtant l'action auxsubstants creés, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré... Si les accidens ne sont point distingués substâncias; Se a substância criada é sucessiva, como o movimento; se ela não dure pas au delá de um momento, et ne se trouve pas la meme, durante aquela parte atribuível du tempo, não mais que ses acidentes... por quoi ne dira-t-on pas como Spinosa, que Dieu é a única substância, e que as criaturas não são que des acidentes ou des modificações? Jusq'icy em um cru que a substância demeure et que les accidens changent: et je crois qu'on doit se tenir encore á cette ancienne doutrina; Os argumentos que me lembram de saber não provam o ponto contrário, e provam mais que não faut.» *Ensaio de Théod.,* p. 3º, não. 393.}

Para resolver com sucesso os dois problemas apresentados, é conveniente ter em mente o seguinte:

Noções preliminares:

1. Um acidente pode ser *predicável,* também chamado de *físico;* ou *predicamental,* também chamado de *lógico.* O primeiro tipo inclui aqueles acidentes cuja existência ou inerência no sujeito é concebida como contingente, como o ato A ou o ato B, a ciência e a virtude com relação à alma, o calor e o frio, a figura A ou a figura B, o movimento, etc., com relação a um corpo. O segundo tipo abrange tudo o que não entra no conceito de essência de uma coisa, como a extensão e a impenetrabilidade com relação ao corpo, o entendimento, a vontade, as faculdades sensíveis com relação ao homem e, em geral, as propriedades ou atributos que necessariamente acompanham a essência, mas que emanam dela e são posteriores a ela na ordem da natureza e de acordo com nossa maneira de conceber.

2. Acidentes *físicos* ou predicamentais , como acidentes, podem ser divididos em *absolutos* e *modais.* São chamados absolutos aqueles que envolvem em seu conceito uma certa entidade ou realidade mais notável, sensível e aparente, por assim dizer, [128] trazendo consigo uma mutação mais perceptível da substância em que residem, como extensão, movimento, calor em relação a um corpo; visão, raciocínio, ciência, virtude em relação à alma: enquanto *os modais* apenas conduzem à substância, se assim se pode falar, e apenas determinam nela, ou então, uma nova relação, como a velocidade no movimento, a igualdade entre duas colunas.

3. Entre os vários acidentes que podem ser encontrados na substância material, a quantidade ou extensão ocupa um lugar preferencial, porque é a primeira coisa que, segundo a nossa maneira de conceber, é recebida no corpo; e, consequentemente, é, por assim dizer, uma condição *sine qua non* para os outros acidentes corporais, aos quais serve de base geral, sendo incontestável que o frio, o calor, o movimento, a figura, a cor, etc., pressupõem necessariamente a extensão. Por isso, Santo Tomás diz que *quantitas est prima post substantiam,* e que "todos os outros acidentes se baseiam na quantidade": *omnia alia accidentia in quantitate fundantur.* Esta é, sem dúvida, a origem e a razão suficiente *a priori,* porque, embora possamos conceber com razão pura a essência da substância corporal, independentemente da extensão, não podemos *imaginá-la* sem ela. Esta é também a razão filosófica pela qual concebemos os fenômenos e as realidades do mundo sensível como dependentes da extensão (1), ou, se preferir, em relação ao espaço, que se identifica *a parte rei* com a extensão. [129]

{(1) Em vista disso, pode-se dizer que a teoria kantiana do espaço como forma geral das representações sensíveis coincide fundamentalmente com a doutrina de Santo Tomás. Mas o filósofo alemão falsificou o pensamento deste último e aplicou mal sua doutrina, falhando em distinguir ou separar, nesse aspecto, as concepções da razão pura das percepções ou representações sensíveis; e, acima de tudo, negando a realidade objetiva da extensão e convertendo-a em uma forma subjetiva.}

O propósito destas noções preliminares é evitar questões de nome, estabelecendo o significado dos termos para colocar e resolver os dois problemas indicados acima, porque deve-se ter em mente que, quando falamos de distinção real e separabilidade entre substância e acidentes, nos referimos apenas àqueles que são físicos e absolutos, e não àqueles meramente predicamentais, nem aos modais, embora estejamos certos de que muitos deles, como extensão, entendimento, vontade, etc., são realmente distintos da substância, como está registrado na psicologia.

Tese 1
Há acidentes que se distinguem verdadeiramente da substância.

Evidência:

1. A experiência, a razão e o senso comum demonstram simultaneamente que o calor, o movimento, etc., em relação a uma pedra, assim como a sensação, a volição, o conhecimento e a virtude em relação a um ser humano, são acidentes dessas substâncias. Ora, que esses acidentes se distinguem verdadeiramente da substância é evidente pelo fato de serem algo real, visto que produzem mutações reais na substância. E certamente seria absurdo dizer que o calor ou o movimento de uma pedra, previamente fria e imóvel, a volição ou o desejo por algo não previamente pensado, o conhecimento e a virtude, que não eram previamente possuídos, não são algo real, ou não conferem às suas respectivas substâncias alguma realidade que não possuíam antes; o que seria o mesmo que dizer que esses acidentes são nomes vazios e que não carregam consigo nenhuma mutação real da substância à qual novamente sobrevêm. Assim, não são algo real *e substancial,* pois a substância, como substância, permanece idêntica sob essas mutações e acidentes: então são algo *acidental,* isto é, uma realidade *sui* [130] *generis* e, consequentemente, realmente distinta da entidade da substância.

2º Além disso: se o acidente não acrescenta nem coloca na substância nenhuma realidade distinta de si mesma, somos forçados a admitir que a substância A sempre tem os mesmos acidentes presentemente; porque se em Pedro, por exemplo, não há mais entidade ou realidade do que a substância, sendo esta entidade única e a mesma presentemente, ela deve ter em si mesma presentemente todos os acidentes dos quais é suscetível, isto é, Pedro, tendo, como sempre teve e em ato a substância, sempre e em ato terá igualmente a realidade da saúde e da doença, da volição e da nolição, do conhecimento e da ignorância, da virtude e do vício.

3. Se estivermos lidando com filósofos católicos ou com aqueles que aceitam os ensinamentos da fé, a tese adquire um grau maior de certeza, porque nos ensina que, quando um pecador é justificado, recebe de Deus a graça santificante e as virtudes da fé,

esperança e caridade, por meio das quais o homem é elevado à vida sobrenatural com a faculdade ou virtude de realizar atos sobrenaturais. Se os acidentes não se distinguem realmente da substância; se essa graça santificante e *permanente* de sua natureza, e as virtudes que a acompanham, não impõem nenhuma realidade à alma, é inconcebível como a alma pode agora produzir ou impor atos *sobrenaturais* que antes não podia realizar. E também será necessário dizer que a alma do justo não se distingue realmente de forma alguma da alma do pecador; que a santidade é apenas um nome, ao qual nenhuma realidade objetiva corresponde; que a transição do pecado para a graça e a justiça sobrenaturais não envolve, nem significa, uma mutação real na alma; e, finalmente, que receber a graça santificante equivale a receber um *não-ser,* equivale a não receber *nada realmente.* [131]

Tese 2
Não há impossibilidade absoluta para que alguns acidentes existam ou mantenham existência sem ter inerência real na substância.

Se os acidentes são entidades reais *sui generis,* verdadeiramente distintas da substância, então nenhuma contradição ou impossibilidade absoluta é descoberta no fato de que, pelo poder de Deus, cada uma dessas entidades existe sem a outra, a menos que a condição ou natureza específica de uma delas se oponha a isso, como é o caso de alguns acidentes aos quais a existência real sem um sujeito parece absolutamente repugnante. Tais são, entre outros, poderes e funções vitais; pois um entendimento separado de qualquer sujeito ou substância inteligente é inconcebível, nem a volição sem vontade. Acidentes modais pertencem à mesma ordem, como a velocidade em relação ao movimento, na qual e outros acidentes semelhantes, embora a existência real sem um sujeito não lhes seja repugnante, considerados precisamente como acidentes, é repugnante a eles na medida em que *tais* acidentes, assim como embora a pluralidade de partes não seja repugnante ao anjo precisamente na medida em que ele é uma substância, é repugnante a ele na medida em que ele é *tal* substância, isto é, espiritual e inteligente. E não nos digam que todo acidente, pelo simples fato de ser tal, inclui em seu conceito a inerência em algum sujeito, pois a isso responderemos com Santo Tomás, que o que pertence ao conceito ou essência do acidente não é a *inerência atual,* mas a *aptitudinal,* isto é, a aptidão e a exigência habitual e natural de existir em um sujeito, aptidão que ele conserva, mesmo quando por virtude divina existe separado de fato do sujeito (1), assim como também, embora em outra ordem [132] e proporção, a existência atual não pertence à essência de Pedro, mas a capacidade ou possibilidade de existir.

{(1) «Hoc ipsum quod est esse (existere), diz o santo doutor, non potest esse essentia substantiae vel incidentis. Non est ergo definitio [132] substantiae *ens per se sine subjecto:* nec definitio acidentalis, *ens in subjecto;* sed quidditati vel essentiae substantiae competet habere esse non in subjecto; "Quidditati autem vel essentiae acidenteis competet habere esse in subjecto." *Soma. Teol.,* 1ª parte., questão. 77, art. Eu, anúncio. 2.}

Concluamos, então, que é pelo menos muito provável que Deus possa fazer com que alguns acidentes mantenham seu ser próprio e existam separadamente da substância na qual existiriam e na qual têm o direito de existir, de acordo com a ordem da natureza. "Regularmente", diz Leibniz a esse respeito, "coisas verdadeiramente distintas podem ser separadas pelo poder absoluto de Deus, e isso de tal forma que uma delas existe enquanto a outra deixa de existir, ou ambas existem separadamente. Tampouco se descobre qualquer contradição aqui, uma vez admitida a real distinção entre as duas."
Outra razão, mais eficaz e poderosa para o filósofo católico, é aquela que surge do mistério da Eucaristia. Sem negar que o dogma católico pode ser salvo, em absoluto, pela teoria cartesiana, que converte as *espécies do pão e do vinho,* remanescentes após a consagração, em meras sensações dos acidentes corporais produzidos por Deus em nós, não é menos verdade que tal teoria apresenta sérias desvantagens, entre as quais destacaremos as seguintes:
a) Deixando de lado o fato de que seria extremamente notável e estranho que, em uma matéria tão importante em si mesma e tão intimamente relacionada à teologia católica, Deus tivesse reservado ao cartesianismo seminacionalista o direito de descobrir uma verdade que permaneceu oculta aos olhos dos Padres da Igreja e dos grandes filósofos e teólogos escolásticos, uma vez aceita a teoria cartesiana, será também necessário admitir que as espécies ou acidentes do pão e do vinho são nomes puros aos quais nada corresponde *à parte rei* e, consequentemente, [133] que quando a hóstia consagrada é encerrada no tabernáculo, não há nada realmente palpável e visível ali.
b) Uma vez aceita a hipótese cartesiana, é necessário admitir que os sentidos se enganam quanto ao seu objeto próprio e imediato, como a cor em relação à vista, o sabor em relação ao paladar, etc., o que equivale a retirar todo valor racional e científico aos critérios dos sentidos externos.
c) A hipótese cartesiana multiplica os milagres indefinidamente e desnecessariamente; porque, segundo ela, Deus deve operar milagrosamente, produzindo sensações fora da ordem e das condições naturais, tantas vezes quantas o sacramento nos é apresentado, e mais ainda, deve produzir tantos milagres quantas forem as pessoas e as sensações que elas experimentam. Pelo contrário, essa multidão quase infinita de milagres é evitada pela teoria contida em nossa tese. Pois, uma vez admitido que Deus, por uma aplicação extraordinária de sua virtude, preserva a quantidade do pão e do vinho separada dessas substâncias, novos milagres não são mais necessários para que possamos *ver* a Hóstia, *tocá-la* ou *saboreá-la;* pois tudo isso é uma consequência necessária da existência de sua quantidade, especialmente se levarmos em conta o que indicamos anteriormente, a saber, que os outros acidentes afetam e se relacionam com a substância material *por* extensão, que é o *primeiro* acidente do corpo e a base geral dos outros. Como alguns, para negar a real distinção entre acidentes e substância, costumam objetar com ar de triunfo que, neste caso, os acidentes seriam produzidos pela criação, visto que são incapazes de geração, cujo termo é substância e não acidente, será conveniente notar que os acidentes não são produzidos nem pela criação nem pela geração, mas por uma ação *sui generis,* que

poderíamos chamar, com os antigos, de edução da potencialidade do sujeito: *per eductionem ex potentia subjecti.* Para a produção de um acidente, basta a aplicação ou o exercício da virtude ativa de uma causa finita, aplicada [134] a um sujeito determinado e real, no qual o acidente produzido é virtualmente ou potencialmente pré-contido, para o qual certamente nenhuma criação é necessária. O raciocínio A e a volição B não vêm do nada, mas das profundezas e da substância da alma, que tem uma aptidão positiva para produzir e receber esses atos. Quando dou a um pedaço de cera a figura A, não crio essa figura do nada, mas a extraio da potencialidade que a cera tem de receber essa figura (1).

{(1) Aqui está uma passagem notável de Leibnitz, respondendo a Bayle que propõe a objeção em questão: «Pour ce qui est de la création des accidens ¿qui ne voit, qu'on n'a kiss of aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure... non plus que pour ex une estátua, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de mabre; Por que aparece em relevo em changeant, diminutivo ou aumentante a morceau de cire? A produção de modificações nunca foi apelada *,* e é um abuso de termos que encorajou o mundo. Dieu produz substâncias de rien, e as substâncias produzem acidentes devido às alterações de seus limites.» *Essai de Theod.,* No.

Cap. 8: Livro Cinco, Metafísica Especial: Cosmologia

Livro Cinco
Metafísica Especial

Seguindo as regras do método sintético, passaremos agora da Metafísica Geral, isto é, da Ontologia, para a Metafísica Especial, que dividiremos em Cosmologia e Teodiceia, pois já foi tratada a Psicologia, ciência que alguns aqui costumam considerar e tratar, fazendo dela parte da Metafísica Especial. [136]

Cosmologia

A Cosmologia, que constitui a primeira parte da Metafísica Especial, equivale à ciência do mundo, e etimologicamente considerada pode ser definida: *a ciência do mundo em geral,* definição que não deve ser entendida no sentido de que pertence a esta parte da Metafísica tratar de todas as coisas ou seres que constituem o mundo, mas sim do universo considerado como uma coleção de seres finitos, isto é, por sua essência e origem, propriedades gerais, leis, elementos e atributos ou características mais importantes e gerais do mundo sensível. De acordo com essas indicações, trataremos aqui 1º do mundo em geral; 2º dos princípios essenciais dos corpos; 3º das leis da natureza física; 4º das principais afecções ou propriedades dos corpos; 5º dos corpos vivos e animados, visto que são partes principais do mundo visível. [137]

Capítulo Um
Do Mundo em Geral
Artigo I
Noção geral e características do mundo.

O mundo é geralmente entendido como a universalidade ou coleção de coisas criadas e, nesse sentido, abrange tanto corpos quanto espíritos. No entanto, como entre estes últimos conhecemos cientificamente apenas a alma racional unida a um corpo, quando falamos do mundo em cosmologia, referimo-nos principalmente ao mundo corpóreo, embora algumas das questões que lhe dizem respeito também se apliquem aos espíritos; por exemplo, aquelas que dizem respeito à sua origem e distinção de Deus.
Neste caso, podemos dizer que o mundo que constitui o objeto da cosmologia é "o todo ou o todo ordenado resultante do céu e da terra, juntamente com os diferentes corpos que eles contêm". Voltando-nos agora para as principais características e atributos do mundo, diremos:

1. Uma dessas características é a unidade. O mundo é um.
a) Com unidade de *continuidade;* porque todos os seus corpos estão em contato recíproco, podendo-se considerar uma verdade definitivamente adquirida pela ciência, que os espaços aparentemente vazios estão na verdade cheios de ar, de fluidos imponderáveis e do éter mais sutil que preenche a imensidão dos espaços celestes.
b) Com unidade de *causalidade* ou influência recíproca, [138] a experiência e a razão nos mostram que os corpos celestes se movem em suas órbitas ao redor de outros corpos segundo leis fixas, o que indica uma influência positiva de uns sobre os outros; enquanto vemos também nos corpos terrestres ações e reações recíprocas, mutações e efeitos produzidos por umas substâncias sobre outras.
c) Com unidade de *propósito* ou ordem, porque o mundo e todas as suas manifestações revelam a glória, a bondade e o poder de Deus, que é o seu fim último e universal. Atualmente, apenas vislumbramos, por assim dizer, esses diferentes tipos de unidade que constituem a harmonia e a beleza do mundo, uma harmonia e beleza que somente na vida após a morte o homem será capaz de compreender em toda a sua amplitude, amplitude e profundidade.
2. A extensão ou magnitude do mundo é finita ou limitada: 1. porque uma extensão infinita é repugnante, como já foi provado; 2. porque a única razão que geralmente é e pode ser aduzida em apoio à sua infinidade é a incapacidade da imaginação de lhe impor limites, o que não prova que a extensão do mundo não seja realmente finita, mas sim que a nossa imaginação, dada qualquer extensão finita, pode representar uma maior. No entanto, como é inegável na boa filosofia que as representações imaginárias não são uma medida da realidade objetiva, nem podem produzi-la, disso só se pode inferir a fecundidade indefinida da nossa imaginação, não a infinidade real e objetiva do mundo. Nada temos a dizer sobre aqueles que, vendo que os seus telescópios não conseguem descobrir os limites do mundo, apesar do seu poder de tornar visíveis objetos a milhões e milhões de léguas de distância, se acreditam já autorizados a apresentar como provada a infinidade da extensão do mundo, como se a infinidade pudesse resultar da adição ou multiplicação de milhões de léguas. Isso equivale a confessar que não se possui a noção ou ideia de infinito.
3. A unidade do mundo, no sentido que acabamos de explicar, não envolve necessariamente sua *unicidade;* pois não há repugnância ou impossibilidade absoluta na existência de outros mundos, distintos daquele que [139] conhecemos. O poder de Deus é infinito, assim como sua essência. Portanto, não apenas não se esgotou com a produção deste mundo, como também não pode se esgotar com a produção de novos mundos; pois, qualquer que seja o número e a perfeição destes, jamais estarão em real e completa proporção com o grau ou a perfeição do poder infinito de Deus.
4. Contudo, embora a razão demonstre a possibilidade de outros mundos, e mesmo a possibilidade de sua pluralidade indefinida, ela nada nos diz sobre a atualidade ou existência real desses mundos. Estes, se existem ou existiram, estão fora da esfera do nosso conhecimento atual, e só poderíamos saber de sua existência por meio da revelação divina, que nada nos diz sobre o assunto.

Entretanto, se a questão referente à atual pluralidade de mundos for tomada em um sentido impróprio, e por assim dizer astronômico, isto é, em relação à opinião de muitos astrônomos, para quem as estrelas fixas são os centros de muitos outros mundos, ou melhor, sistemas planetários análogos ao nosso, então a pluralidade de mundos atingirá o mesmo grau de probabilidade que corresponde àquela afirmação de certos astrônomos, uma afirmação que no estado atual da ciência pode ser admitida como uma hipótese mais ou menos provável, mas não como uma verdade certa e demonstrada.
5. O problema relativo à existência de habitantes inteligentes das estrelas deve ser resolvido no mesmo sentido. A analogia que existe entre a Terra e os planetas em termos de forma, a existência de montanhas, mares e vales, indícios de atmosfera em alguns, e sua relação com o Sol: as razões para a congruência fundadas, seja na relativa inutilidade de certas estrelas invisíveis sem o auxílio de instrumentos, seja na multiplicação de seres que, a partir das estrelas espalhadas pela imensidão do espaço, reconheceriam, adorariam e exaltariam a magnificência e a bondade do Criador, com algumas outras razões de congruência e analogia, demonstram que, se nada pode ser afirmado com certeza sobre este ponto, também [140] a opinião que admite habitantes de algumas estrelas deve ser considerada absolutamente falsa ou improvável. Seria ainda mais imprudente caracterizar esta opinião como contrária aos dogmas católicos, que não rejeitam a possibilidade, nem mesmo a probabilidade, de outros seres humanos, ou, aliás, de outros seres inteligentes distintos daqueles que habitam a Terra. Nesta matéria, os dogmas cristãos e a Sagrada Escritura apenas nos impõem a obrigação de crer que os seres humanos que existem e se sucederam nesta terra em que habitamos remontam sua origem a Adão.

Artigo II
Distinção entre o mundo e Deus.

Como este problema da distinção entre o mundo e Deus contém em si o problema do erro panteísta, que é o erro mais universal do nosso tempo e a fórmula mais científica do racionalismo, ele requer uma discussão relativamente extensa, para a qual dividiremos este artigo em parágrafos.

I. Noções preliminares gerais sobre o panteísmo.

1. A palavra *panteísmo,* considerada segundo seu significado material e etimológico, equivale a *Deus-Todo;* pois, de fato, o fundamento e a essência do panteísmo consistem em negar a pluralidade e a distinção substancial do que chamamos de seres finitos, seja entre si, seja principalmente em relação a Deus. Portanto, sob o nome de panteísmo, comumente entendemos e significamos todo sistema que ensina que todos os seres

constituem, na realidade, um ser substancial [141], em relação ao qual o que chamamos de seres particulares e finitos nada mais são do que evoluções parciais, ou modificações e várias fases do mesmo ser, ou fenômenos ideais do mesmo.

2º. Os sistemas panteístas, embora idênticos em substância e essência, distinguem-se, no entanto, entre si e assumem formas diferentes na explicação da origem do mundo e da sua distinção em relação a Deus. Essas formas podem ser reduzidas a três fundamentais, que são: 1º, a teoria ou forma *da emanação;* 2º, a forma *da evolução real* ou das modificações imanentes; 3º, a forma *idealista* ou variedade aparente. De acordo com a primeira, o mundo inteiro, com as suas diferentes naturezas e fenómenos, procede ou provém de Deus por meio de uma verdadeira emanação substancial, de modo que o mundo se torna parte da substância divina que sai de Deus para reentrar nEle por meio da *reemanação.* Contudo, nem todos os defensores da forma emanacionista admitem a *reemanação* ou o retorno dos seres à substância divina. A segunda forma explica a origem do mundo por meio de uma espécie de desenvolvimento interno e imanente da substância divina, por meio da qual ela determina e produz *em si* o espírito e a matéria, isto é, todos os seres espirituais e materiais, como modificações reais, mas fenomenais, do pensamento divino e da extensão infinita, que são atributos imanentes da essência divina, da qual, consequentemente, corpos e espíritos não se distinguem como uma substância de outra substância, mas como um *modo* de substância. A terceira forma exclui até mesmo essa distinção acidental real; porque admite apenas *um* único ser, uma realidade ou essência única e universal, com a qual todos os seres são absolutamente identificados; de modo que o que chamamos de substâncias finitas ou particulares são meros fenômenos, aparências e ilusões, considerados em si mesmos e em virtude de sua distinção de Deus. O primeiro panteísmo pode ser considerado o bicho-da-seda ou a aranha que produz de seu corpo a teia que constrói; o segundo é o oceano em cujas águas se erguem [142] ondas de diferentes magnitudes e formas; o terceiro *panteísmo* são as várias cores que aparecem nas penas do pássaro-mosca quando visto em diferentes situações e graus de luz.

3. A origem geral do panteísmo encontra-se na negação ou na ignorância da ideia de criação. Como a produção *ex nihilo é desconhecida ou negada,* a origem do mundo só pode ser explicada pela teoria dualista dos antigos filósofos, que admitiam a eternidade da matéria, ou pela teoria panteísta, que faz do mundo uma evolução ou manifestação substancial do ser divino. Portanto, vemos que todo sistema panteísta, qualquer que seja a forma especial de sua doutrina, ou nega completamente a criação ou a desfigura e destrói em sua natureza própria. O panteísmo emanatista substitui a criação *ex nihilo* pela emanação *ex substantia divina.* O panteísmo evolucionista ou realista substitui a criação de substâncias finitas *ex nihilo sui pela* produção, ou melhor, *pela edução* de modos de substância divina. Para o panteísmo idealista, não há, nem pode haver, criação *ex nihilo,* nem mesmo a produção de qualquer realidade distinta do ser uno e absoluto.

4. Os dogmas fundamentais e característicos do panteísmo são: 1. a unidade substancial dos seres; 2. a negação da criação. Para reconhecer, portanto, se uma doutrina é

panteísta ou não, basta verificar se ela contém ou envolve as duas afirmações indicadas (1), ou uma delas. É fácil deduzir do que afirmamos que o panteísmo é um ateísmo disfarçado; porque é claro que a [143] identificação do mundo com a substância divina é incompatível com a ideia de um Deus pessoal, existente *em si mesmo,* infinito em suas perfeições, dotado de inteligência, simplicidade, imutabilidade, etc. O panteísmo pode ser chamado de ateísmo da civilização racionalista.

{(1) Eis uma passagem de Gioberti que confirma isso: "As características essenciais do panteísmo podem, portanto, ser reduzidas a duas: 1ª unidade de substância; 2ª exclusão de toda criação substancial... Os emanatistas admitem um desenvolvimento simples da substância única; os idealistas negam toda produção real; entre os realistas, alguns também rejeitam toda produção, porque consideram os atributos e modificações do mundo como eternos; os outros admitem uma criação, não de substância, mas de modos, isto é, de fenômenos simples." *Considere. sobre ás doutrinas de M. Cousin,* p. 3.}

5. A classificação fundamental das três formas de panteísmo também é confirmada pela história da filosofia. Uma rápida olhada nela bastará para nos convencer disso.

A) Entre os partidários do panteísmo emanacionista, além de várias seitas da filosofia indiana, e também não poucos dos antigos gnósticos, que explicaram a origem do mundo por meio de emanações e remanações sucessivas e graduais da substância divina, devemos colocar,

a) *A filosofia dos persas,* segundo a qual todos os seres que constituem o mundo emanavam do primeiro princípio ou tempo infinito, através de *Ormutz,* o princípio da luz e das coisas boas; e através de *Ahriman,* o princípio das trevas e do mal. Daí fica claro que o panteísmo dos persas era um panteísmo emanatista-dualista. As heresias dos maniqueus, priscilianistas, albigenses e outros de natureza semelhante eram, em sua essência e substância, nada mais do que aplicações desse panteísmo.

(b) *Os estóicos,* cuja teoria sobre este assunto pode ser reduzida aos seguintes pontos: 1. Deus é o princípio ativo do mundo, não em razão de sua causa criativa e eficiente, mas pela maneira como a alma vivifica e move o corpo ao qual está unida; 2. Assim, o mundo se torna uma parte integrante e substancial de Deus, e Deus penetra o mundo em todos os lugares como a alma universal do mundo; 3. Este mundo visível, com todos os seus seres, forças e movimentos, continuamente emana de Deus, de quem é inseparável, e do qual fluem ou emanam as diferentes mutações que ocorrem no mundo, e isso de uma maneira fatal e necessária; 4. A substância ou essência de Deus é um éter ou fogo muito sutil dotado de atividade inata e necessária, [144] por meio do qual, desenvolvendo e vivificando a matéria primária ou caótica, ele forma o mundo, que finalmente perecerá, não por aniquilação absoluta, mas retornando à matéria caótica da qual havia saído, por um movimento de involução.

c) *Os neoplatônicos,* cujo panteísmo, pelo menos como aparece em Plotino, seu principal representante, é ao mesmo tempo idealista e emanatista. *É idealista* na medida em que reduz todas as coisas à unidade ou identidade absoluta, de modo que, segundo Plotino, o conhecedor e o conhecido, o sujeito e o objeto, a matéria e o espírito são idênticos e constituem um só e mesmo ser. Assim, para este filósofo, a perfeição última da filosofia consiste em reconhecer e afirmar a unidade absoluta por meio de uma intuição imediata, preludiando, assim, a teoria de Schelling (1). No entanto, por outro lado, aproxima-se do

panteísmo emanacionista, quando afirma que todas as coisas emanam da unidade primitiva e absoluta, cujas emanações primárias e fundamentais são *a inteligência* e *a alma,* que, em união com a *unidade* primitiva , constituem e formam a *trindade* da escola alexandrina, isto é, a *tríade* de Plotino, na qual alguns racionalistas quiseram ver a origem e a base da Trindade do dogma católico.

{(1) "Plotino", escreve Tennemann, "parte do princípio de que a filosofia só é possível na medida em que o conhecimento e a coisa conhecida, o subjetivo e o objetivo, são reconduzidos à identidade. A função da filosofia é conhecer a unidade, que é o princípio e a essência de todas as coisas, e conhecê-la em si mesma, não através do pensamento ou da reflexão, mas por um meio muito mais elevado, pela intuição imediata... O objetivo de sua filosofia, segundo Porfírio, é a união imediata com o ser divino." *Manual de História da Filosofia,* vol. I, p. 286.}

(d) *Cousin,* cujo panteísmo, embora por um lado próximo do panteísmo realista de Spinoza, cuja definição de substância ele adota, logicamente entra no reino emanacionista, dada sua doutrina sobre a criação. Embora seja [145] verdade que ele fala da criação e rejeita a emanação, também é indubitavelmente verdade que a criação ensinada por este líder do Ecletismo se assemelha muito à emanação, se não de fato identificada com ela. De acordo com sua doutrina, Deus cria o mundo, mas ele não o cria extraindo-o do nada, mas de si mesmo; de modo que, assim como criamos nossos atos, extraindo-os não do nada, mas de nosso ser como de sua matéria, assim também o ser divino é como a matéria da qual Deus extrai o mundo quando o cria (1). Se acrescentarmos a isso que, como veremos mais adiante, para Cousin a criação do mundo não é uma ação livre da parte de Deus, será fácil reconhecer que a criação deste filósofo não tem nada em comum com a criação ensinada pela filosofia cristã, e que é fundamentalmente uma verdadeira emanação.

{(1) Eis uma das várias passagens em que ele ensina mais ou menos explicitamente esta doutrina: "Criamos do nada no sentido de que a matéria da nossa ação não está fora de nós; e não criamos do nada, na medida em que criamos (ao propor alguma ação) com as profundezas do nosso ser... A criação divina é da mesma natureza. Ao criar o universo, Deus não o tira do nada, que não existe, que não pode existir, e que não é nada além de uma palavra pura: ele o tira de si mesmo." *Introd. á l'Histoire de la Phil.,* lec. 5a, p. 101, 4ª ed.}

B) Os principais defensores do panteísmo realista, isto é, da evolução imanente e real da substância divina, são:

a) *Spinoza,* cujo sistema pode ser condensado nas seguintes afirmações: 1. É necessário que exista uma substância necessária e eterna, que exista não apenas *em si mesma,* mas *por si mesma,* ou independentemente de qualquer outro ser. 2. Esta substância é infinita *onimodo* , porque não pode receber limites, nem de si mesma nem de qualquer outro ser; e, consequentemente, contém em si todas as perfeições, realidades e modos de ser, pois de outra forma não seria infinita *onimodo* . 3. Uma vez que esta substância, pelo próprio fato de ser infinita, contém todas [146] as realidades possíveis, ela só pode ser *uma,* porque fora de toda a realidade não há nada, e isso é o que chamamos de Deus, cujos atributos essenciais são *o pensamento* e *a extensão.* 4. Portanto, todas as coisas que vemos no mundo e tudo o que existe, existem em Deus, fora do qual nada pode existir ou mesmo ser concebido, não apenas por causa de sua infinidade, mas também porque é repugnante que uma substância seja produzida por outra substância. 5. Portanto, todos os seres que chamamos finitos nada mais são do que modificações ou modos da substância

divina; de modo que as almas ou espíritos, com suas intelecções, volições, etc., são meras modificações do pensamento divino, assim como os corpos são modos da substância divina, na medida em que ela possui o atributo da extensão. 6. Portanto, Deus e o mundo constituem ou formam uma e mesma substância.

Toda a teoria panteísta de Espinosa se baseia, como acabamos de ver, na definição cartesiana de substância. É por isso que afirmamos mais de uma vez que o panteísmo de Espinosa é uma aplicação lógica e uma evolução da filosofia de Descartes, opinião que vemos adotada por vários pensadores notáveis (1). Dada a definição de substância adotada [147] por Descartes, e dada também sua doutrina sobre *o pensamento* e *a extensão* como constitutivos da alma e do corpo, respectivamente, Espinosa poderia facilmente erguer seu edifício panteísta sobre esses fundamentos.

{(1) Véase cómo se expresse, entre outros, Goschler en el *Diction. encyclop. de la Theolog. cath.*

«Foi dito que Descartes é o pai da filosofia moderna. Se isso é panteísta, é necessário que o panteísmo surja dos princípios cartesianos. Não que Descartes quisesse ou previsse os frutos que sua doutrina daria: mas tendo estabelecido os princípios, não é ele responsável pelas consequências lógicas que são rigorosamente deduzidas deles? Descartes encontrou, no próprio país onde suas obras foram escritas e difundidas pela primeira vez, um discípulo ousado e consistente, que quis e soube imperturbavelmente extrair dos dados do mestre o sistema que elas continham. Sabemos que Spinoza iniciou sua carreira filosófica pela exposição da doutrina cartesiana: ele adotou seu método, seus princípios, sua linguagem, sua demonstração matemática; ele completou a obra iniciada...»

«O eu, substância pensante, tal era o princípio da filosofia cartesiana. Era também o do espinosismo. Ambos partindo da subjetividade do ser pensante, que admite como certo apenas o que [147] é evidente à razão, soberana e infalível juíza da verdade, ambos partem da mesma definição de substância, ou melhor, Spinoza apodera-se da definição de Descartes, como um lógico severo, digno do mestre. Este último havia dito: *Substância é aquilo que necessita apenas de si mesmo para existir.* O primeiro conclui: Portanto, tudo o que não é de si mesmo e por si mesmo, não é substância; portanto, todos os seres finitos, necessitando do Ser criador para existir, só podem ser concebidos como simples atributos da substância única ou do Ser divino, o único que existe independentemente de todas as outras coisas. O mestre havia dito: As únicas ideias ou categorias sob as quais podemos conceber existências são *o pensamento* e a extensão *.* Portanto, concluiu o discípulo, as únicas modificações possíveis da substância são o pensamento e a extensão.

(b) *Cousin,* que pertence ao panteísmo realista do ponto de vista da noção de substância, assim como entra na série dos emanatistas do ponto de vista da criação. Aqui, em resumo, está sua teoria da substância: 1º. A substância é um ser que existe em si e por si, de modo que não supõe nem requer nada fora de si para ter existência; 2º. Consequentemente, não há e não pode haver senão uma substância verdadeira, que é Deus, substância infinita e absoluta, donde se segue que o que chamamos de substâncias finitas, em vez de substâncias verdadeiras, são fenômenos e entidades relativas (1), por assim dizer, manifestações reais, mas fenomenais, da substância única; 3º. Portanto, Deus é o ser único e absoluto; É a substância universal que contém em si o *eu* e o não-eu *,* isto é, o homem [148] e o mundo, o corpo e o espírito, e, por conseguinte, sendo uno e idêntico quanto ao ser substancial, é múltiplo quanto aos fenômenos (2), de modo que: 4º Deus ou a substância divina, é ao mesmo tempo finito e infinito, eternidade e tempo, um e muitos.

{(1) "Uma substância absoluta", diz ele, "deve ser única para ser absoluta. Substâncias relativas destroem a própria ideia de substância; e substâncias infinitas que supõem fora de si outra substância com a qual estão conectadas, assemelham-se muito aos fenômenos."

"O círculo é infinito; ou não há substância, ou há apenas uma." *Fragmentos fil.,* vol. I, pp. 63 e 312, 3ª ed. [148]

{(2) "Deus é a substância universal: o ser absoluto, contendo em si o *eu* e o *não-eu* finito , e formando, por assim dizer, o fundamento idêntico de todas as coisas, uma e muitas ao mesmo tempo; uma pela substância, muitas pelos fenômenos, aparece a si mesma na

consciência humana." *Cousin, 1818,* p. 390.
Como se pode ver, este é o panteísmo realista de Spinoza em toda a sua pureza, e para tornar a semelhança ou identidade mais completa, Cousin escreve "que Deus é ao mesmo tempo Deus, natureza e humanidade", acrescentando que "se Deus não é tudo, ele não é nada."}

c) Entre os defensores do panteísmo realista, Krause pode e deve ser corretamente incluído. Seu sistema é essencialmente panteísta, apesar das alegações contrárias de seus seguidores e dos nomes de *panteísmo,* harmonismo, sintetismo etc., com os quais eles geralmente o designam ou distinguem. As seguintes indicações, que resumem sua teoria ontológico-cosmológica, bastam para nos convencer disso:

1. O princípio ou base fundamental da ciência humana é a intuição primitiva, imediata e direta do *eu;* mas não do eu humano, finito, concreto, pessoal e, por assim dizer, psicológico, mas de um *eu* que poderíamos chamar de ontológico, isto é, o eu indeterminado, abstrato, puro e ideal, que não é corpo nem espírito; que não envolve de forma determinante seu próprio pensamento, vontade, sentimento, atividade ou vida; um eu, em suma, que se assemelha muito ao *eu puro* de Fichte , e talvez ainda mais ao de *Plotino*.

2º Este *eu* indeterminado concretiza-se, determina-se e transforma-se por meio da reflexão num eu determinado, isto é, num eu *pensante, sensível, volitivo,* etc., mas estas determinações e transformações não afectam a própria essência do eu indeterminado, que, consequentemente, é anterior e [149] superior aos diferentes estados e mudanças temporais que experimenta e que nele se desenvolvem sucessivamente, permanecendo eterno, idêntico, perpétuo e, consequentemente, imutável quanto à profundidade do seu ser.

3. Assim como a intuição imediata do *eu* é o princípio e o ponto de partida da ciência, a intuição ou visão do *ser* ou de Deus é o término da ciência transcendental e verdadeira. Este *ser* ou Deus, cuja intuição constitui a ciência universal e transcendental, é concebido como infinito e absoluto, isto é, como um *todo* "fora do qual nada existe"; pois, como o próprio Krause expressamente afirma, "fora do ser mais baixo e absoluto, nem mesmo a menor coisa pode ser concebida".

4. Este ser infinito e absoluto tem três grandes manifestações, que são o espírito, a natureza e a humanidade. Cada uma dessas essências é infinita por si só e contém um número infinito de manifestações individuais, isto é, de indivíduos; mas essa infinitude relativa não exclui, mas antes exige e pressupõe a infinitude absoluta do ser *em* cuja essência e *sob* cuja essência estão contidos o espírito, a natureza e a humanidade. Em termos precisos e vulgares: não há, nem pode haver, mais de uma essência, na qual todos os seres particulares estejam contidos e, por assim dizer, incorporados, e que na realidade nada mais sejam do que evoluções ou manifestações parciais do ser infinito, do ser absoluto e idêntico, isto é, da essência divina que se manifesta como espírito, como natureza e como humanidade, visto que, nas palavras do nosso filósofo, a *própria natureza humana é parte da essência eterna de Deus.* Conclui-se dessas indicações que a teoria de Kraus, embora permaneça essencialmente panteísta, participa simultaneamente do ontologismo de Schelling e do subjetivismo ou psicologismo de Fichte. Se o pensamento imediato e primitivo do *"eu"* evoca o segundo "eu" puro, a intuição ou visão do ser como

infinito e absoluto pode ser considerada precisamente como uma reminiscência e reprodução mais ou menos exata da intuição de Schelling do Absoluto. [150]

C) O panteísmo idealista teve seus adeptos ao longo da história, talvez em maior número do que outras formas de panteísmo. Além da escola eleática e de Giordano Bruno, cujo panteísmo compartilha realismo e idealismo, esta série inclui os seguintes:

a) Algumas seitas da filosofia indiana , que, a julgar pelo que escreve Tholuck em sua obra *Sufismus,* estabelecem os seguintes dogmas: 1º, só Brahma ou Deus existe na realidade, de modo que o mundo e tudo o que ele contém, ou melhor, *parece* conter, é pura ilusão, sem nenhuma realidade objetiva; 2º, daí resulta que todas as coisas se identificam perfeitamente com a unidade absoluta, a ponto de excluir e negar toda dualidade real; «só Deus existe, escreve o citado Tholuck, oculto e presente ao mesmo tempo, *cujus ad latus dualitas nulla: nec ego, nec tu, nec nos existit; siquidem, cum in unitate distinctio nulla praebeatur, ego, nos, tu, et ille, idem sunt.* »

b) *Plotino,* que faz uma profissão parcial do panteísmo idealista, quando ensina que o *uno,* ou Deus, é tão uno que exclui toda realidade distinta e determinada, não sendo nem substância, nem acidente, nem qualidade, nem razão, nem alma, mas a pura virtualidade e essência de tudo o que existe (1).

{(1) Tenneman, *Manuel cit.,* em donde añade, exponiendo la teoría de Plotino sobre la unidad: "A unidade primitiva não é uma coisa, mas o princípio de todas as coisas, a perfeição boa e absoluta... não tem quantidade, nem qualidade, nem razão, nem alma; não está em movimento, nem em repouso, nem no espaço, nem no tempo... é puro ser sem acidente, cuja ideia pode ser concebida pensando que é constantemente suficiente a si mesmo... o infinitamente pequeno e, ao mesmo tempo, por seu poder, o infinitamente grande, o centro comum de todas as coisas, o Bem, Deus.
A unidade também é representada (por Plotino) como a luz primitiva, a luz pura, da qual flui incessantemente um círculo luminoso: possui a visão e a ciência de si mesma, mas sem dualidade de termos; é ao mesmo tempo a pura virtualidade e a essência de tudo o que é." *Manuel cit.,* t. 1º, p. 287.}

(c) *Fichte,* que ao desenvolver o idealismo transcendental de Kant [151] constrói seu panteísmo subjetivo idealista, condensado nas seguintes afirmações: 1º. O princípio absoluto e primitivo da ciência é este julgamento: A=A, que pode ser transformado nisto: I=I. 2º. Mas como julgar é fazer ou agir, o *eu,* quando afirma este princípio, *põe*- se absolutamente por meio de um ato de espontaneidade primitiva e essencial. 3º. Depois que o *eu* se põe absolutamente, isto é, como *eu puro,* ele adquire consciência de si mesmo pela *reflexão,* por meio da qual se faz ou *põe* como *subjetivo,* e então como *objeto* ou como *não-eu.* 4. Disto se segue que tanto o *sujeito-eu,* isto é, a alma e o pensamento do indivíduo, quanto o *objeto-eu* ou o *não-eu,* isto é, o que chamamos de mundo ou natureza externa, não são na realidade nada mais do que duas manifestações, duas fases, dois modos de aparecimento do *eu puro.* 5. Portanto, não há realidade verdadeira além do *eu puro,* a realidade absoluta e única com a qual todas as coisas que chamamos de reais são identificadas.

d) *Schelling.* Assim como para Fichte não há realidade verdadeira além do *eu puro,* e o mundo, distinto desse eu puro, não tem realidade além daquela que corresponde a uma nova maneira de conhecer o mesmo objeto, assim também para Schelling: 1º a única realidade é o *Absoluto,* isto é, um ser superior e indiferente ao *eu* e ao *não-eu,* ao sujeito e ao objeto, cuja realidade ele contém em si, sem ser nem um nem outro, por meio de uma

identificação absoluta e indiferente. 2º Então Deus, como *Absoluto,* exclui toda oposição, toda diferença, toda diversidade, toda determinação, de modo que ele é ao mesmo tempo real e ideal, matéria e espírito, sujeito e objeto, finito e infinito, ou melhor, ele não é nenhuma dessas coisas, porque ele não admite nenhuma determinação em seu ser, que é absolutamente indiferente e indeterminado (1), constituindo a unidade universal dos seres. [152] 3º Não há, pois, realidade verdadeira senão a do *Absoluto,* que constitui a identidade universal, fora da qual nada existe nem tem realidade verdadeira, senão apenas *aparente* (2).

{(1) É fácil ver que aqui o ser de Deus, que se diz puro e absoluto porque exclui toda potencialidade e todo não-ser,[152] se confunde com o ser abstrato e comum dos lógicos, que não representa nenhum ser determinado, nenhuma realidade particular, mas sim o potencial e a indiferença para receber determinações e diferenças, através das quais representa uma realidade concreta e particular. A base do sistema de Schelling é idêntica à de Plotino, como se pode ver.

{(2) "A identidade absoluta é, e fora dela não há realmente nada; consequentemente, nada finito existe em si mesmo. Tudo o que é, é identidade absoluta e seu desenvolvimento... Existe apenas um ser idêntico... O finito, produto de uma reflexão inteiramente relativa por sua natureza, tem apenas uma realidade aparente." Tenneman, *Ibid.,* 291-92.}

e) *Hegel,* cuja teoria tem muitos pontos de contato e analogia com a de Schelling, chamando de *Ideia* o que Schelling chama de Absoluto, isto é, a realidade absoluta, infinita e única, na qual o ideal e o real, o finito e o infinito, a matéria e o espírito se confundem e se identificam, de modo que é tudo e nada ao mesmo tempo; porque para Hegel: 1º a Ideia ou ser puro é imediatamente identificada com o nada (1), ensinando expressamente que “a coisa suprema no pensamento platônico é a identidade do ser e do não-ser”. 2º Sendo o conhecimento da *Ideia* pertencente à *Lógica,* ela constitui a ciência absoluta e transcendental; porque pensando e conhecendo a *Ideia,* pensamos e conhecemos todas as coisas e modos cognoscíveis. 3º O pensamento alcança a aquisição e a posse da ciência transcendental e absoluta por meio de três graus, correspondentes a três *momentos* da Lógica, que são: a) o *momento abstrato,* em que a mente ou pensamento percebe e afirma existências reais como distintas, sem perceber sua identidade; b) o *momento dialético,* em que percebe e afirma a negação e o não-ser das existências percebidas no momento anterior [153] como reais e positivas; c) o *momento especulativo,* em que o pensamento percebe e afirma que as existências reais percebidas no primeiro momento se identificam com a negação ou o não-ser das mesmas, na unidade primitiva da *Ideia.*

{(1) “O ser puro”, escreve este filósofo, “é uma abstração pura; é o absoluto negativo, que, considerado em sua natureza imediata, é o significado.” *Opp.,* t. 6, p. 170, cit. e traduzido por Gatry.}

Aos três momentos indicados correspondem as seguintes afirmações: a) *os seres existem e o nada não existe;* b) *o nada existe e os seres não existem;* c) *os seres existem e não existem, e o nada é e não é.* 4º Então o homem possui a Lógica, isto é, a ciência verdadeira e transcendental, quando sabe e afirma que o ser puro, ou a *Ideia,* é a unidade e a identidade de todas as coisas, de tal modo que na *Ideia* se encontram ou existem identificados, o real e o ideal, o corpo e o espírito, o finito e o infinito, Deus e o homem, a verdade e o erro, a afirmação e a negação, e finalmente o ser e o nada. 5º O movimento dialético ou evolução lógica da *Ideia* constitui a vida de Deus, que abrange três graus ou momentos: no primeiro, Deus está *implícito* ou envolto na unidade real e na identidade da

Ideia, e consequentemente não existe como Deus, isto é, como um ser distinto dos outros seres; no segundo, Ele se *objetiva* , tornando-se natureza ou assumindo a forma objetiva do *mundo;* na terceira, Ele se conhece e adquire consciência de Seu próprio ser no homem, por meio do qual começa a existir como Deus, recebendo a forma suprema da Divindade. Como se pode ver, Hegel estava certo ao afirmar que Deus *está in fieri* e ao prometer aos seus discípulos *que fariam Deus* no dia seguinte. [154]

II. Refutação do panteísmo.

A revisão histórica anterior do panteísmo revela claramente que suas várias formas convergem e se unem na identificação real e substancial do mundo com Deus, uma afirmação que constitui seu dogma fundamental e sua própria essência.

Tese 1
A identidade substancial entre o mundo e Deus proclamada pelo panteísmo é absurda em si mesma e em suas consequências práticas

.

É absurdo em si mesmo:

1. Porque a experiência, tanto externa quanto interna, demonstra a existência de seres essencialmente e substancialmente distintos, incompatíveis com a identidade universal de ser e substância proclamada pelo panteísmo, em virtude da qual identifica a substância do mundo com a substância divina. A experiência externa nos apresenta corpos dotados de propriedades e afecções que não são apenas diferentes, mas contraditórias; o corpo que tem forma circular não pode ser idêntico ao corpo que ao mesmo tempo tem forma quadrada: ela nos apresenta corpos compostos de partes que não são apenas distintas, mas também separáveis. Finalmente, ela nos mostra que o objeto das sensações representativas é um ser distinto do sujeito, e que a mesa sobre a qual escrevo é uma substância distinta, e até separada, da lua que vejo no firmamento. A experiência interna prova invencivelmente: a) que o sujeito ou princípio que pensa e sente em nós é um, simples e indivisível em si mesmo e, consequentemente, [155] real e substancialmente distinto dos corpos compostos de partes e divisíveis; b) que a alma é passiva em muitas sensações e, consequentemente, distinta do ser que determina essas sensações; e distinta com uma distinção substancial, porque os acidentes ou qualidades que determinam imediatamente as sensações podem existir apenas em alguma substância

que lhes sirva de sujeito; e c) finalmente, que as várias afeições de amor, ódio, esperança, desejo, etc., supõem e requerem algum ser distinto do sujeito ou eu.
2º Porque se o mundo e Deus fossem uma só e mesma substância, seriam-lhes próprios os mesmos atributos e predicados, ao passo que os atributos e predicados que correspondem ao mundo não só são diversos, mas muitos deles são mesmo contrários aos que correspondem a Deus, o que demonstra evidentemente a diversidade substancial e essencial dos dois, pois, não possuindo a intuição imediata e direta das substâncias e essências das coisas, reconhecemos a diversidade destas pela diversidade daquela, baseando-nos no princípio da contradição ou na impossibilidade de uma coisa ser e não ser ao mesmo tempo, princípio que constitui a lei essencial da razão humana.
Ora, ou Deus não existe e é uma palavra vazia, ou é um ser absolutamente necessário como tal, existindo por si mesmo, independente de qualquer outro ser, infinito em suas perfeições, inteligente, dotado de poder ilimitado, simples e imutável; pois é isso que o senso comum da humanidade entende por Deus, e sobretudo estes são os atributos que a razão humana lhe atribui por meio de demonstrações claras e evidentes, como se verá na Teodiceia.
Pelo contrário, o mundo
a) É *contingente* ou não comporta necessidade absoluta, pois nenhuma contradição ou repugnância interna apresenta a sua inexistência, e poderia ser reduzido a nada, ou não ter surgido dele, como não surgiram outros mundos possíveis. [156]
b) É *mutável,* como demonstra a multiplicidade de mutações e alterações sofridas pelas substâncias que o constituem ou compõem. Daí se pode inferir que
c) É também *finita,* ou seja, não possui todas as perfeições possíveis, sendo evidente que a mutação real de uma substância implica a aquisição ou perda de alguma perfeição, ou pelo menos a capacidade ou o poder de ter algo que não tem.
d) Falta-lhe inteligência e liberdade na maioria das substâncias, como todas as inferiores ao homem, e principalmente as inanimadas, nas quais não aparece nenhum traço de razão ou de liberdade.
e) Tem atividade e causalidade limitadas, pois cada um dos seres que o compõem só pode produzir efeitos certos e determinados, e todos juntos não podem produzir ou extrair uma substância do nada, como Deus pode verificar através de seu poder infinito ou causalidade. A identidade panteísta também é absurda em suas consequências práticas:
1. Porque, uma vez admitida a identidade universal, é necessário admitir que a mesma coisa é simultaneamente corpo e espírito, saudável e doente, sábia e ignorante, boa e má, livre e não livre, e, consequentemente, que duas contradições podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, o que equivale a negar e destruir a razão humana e até mesmo a possibilidade de toda ciência: porque é incontestável que, destruído o princípio da contradição, resta apenas o ceticismo universal, ou melhor, *o niilismo* absoluto . E isso é tão verdadeiro que Hegel, o único filósofo que teve a coragem de revelar as últimas consequências lógicas do panteísmo, afirma abertamente que o ser e o nada são uma e a

mesma coisa. Esta confissão deveria ser suficiente para banir para sempre o panteísmo do campo da ciência, qualquer que seja a sua forma.
2. Se o mundo e Deus são uma e a mesma substância, então todas as ações procedem da substância divina, e ela é, consequentemente, o único princípio e objeto dos roubos, [157] atos vil, blasfêmias e outras abominações cometidas pelo homem. Além disso, neste caso, o homem não é responsável por essas ações, que não lhe pertencem, mas sim como uma modificação da substância divina; ou melhor, nesta hipótese, não há responsabilidade moral, porque todas as ações do homem são evoluções e manifestações da substância divina e, como tais, todas são igualmente legítimas, boas e santas.
A proclamação da divindade do homem e a consequente reabilitação ou santificação da matéria e dos sentidos são as consequências últimas e lógicas do panteísmo na ordem prática, consequências que alguns dos seus apoiantes tiveram a coragem de deduzir e a franqueza de professar (1), tal como Hegel teve a coragem e a franqueza de chegar à dedução última do panteísmo na ordem especulativa. [158]
{(1) Ouçamos como se expressam a Esquerda Hegeliana *,* por assim dizer, os rígidos apoiadores do panteísmo hegeliano, pela boca de um dos seus adeptos: “Deus é idêntico ao mundo: Ele manifesta-se nas plantas, que, sem consciência de si mesmas, vivem uma vida cosmomagnética... No homem, a Divindade atinge a consciência de si mesma e revela esta consciência novamente através do homem... Cada homem sozinho contém e representa uma partícula do *mundo-Deus;* mas todos os homens juntos contêm e representam em ideia e em realidade todo o mundo-Deus. Cada povo tem, no máximo, a missão de reconhecer e manifestar uma parte deste mundo-Deus... Toda a humanidade é uma encarnação de Deus... Disto se conclui também que o objecto de todas as nossas instituições modernas é a reabilitação da matéria, a sua reintegração em todos os seus direitos, a sua restauração religiosa, a sua santificação moral. Marchamos atrás do bem-estar material, *porque sabemos que a divindade do homem também se manifesta na sua forma corpórea;* fundamos uma democracia de deuses terrestres iguais em felicidade e santidade.

Tese 2:
O panteísmo da filosofia moderna em suas várias formas é igualmente absurdo.

As principais e fundamentais formas de panteísmo na filosofia moderna são o espinosismo, o idealismo subjetivo de Fichte e o idealismo objetivo de Schelling e Hegel. Desnecessário dizer que todas as razões aduzidas na tese anterior militam contra esse panteísmo; pois o fundamento e a essência do panteísmo moderno, assim como do panteísmo antigo, é a unidade da substância e a consequente identificação do mundo com Deus. No entanto, apresentaremos algumas considerações especiais para demonstrar a falsidade do panteísmo moderno em suas três formas mais importantes. Comecemos com a) *O panteísmo de Spinoza:* 1. Assume e afirma que *o pensamento* e a *extensão* são atributos da substância ou essência divina. Assim, os atributos essenciais e necessários de uma essência são inseparáveis dela: portanto, onde quer que haja essência ou substância divina, haverá também pensamento e extensão; e vice-versa, onde quer que haja extensão e pensamento, haverá também a substância ou essência divina. Portanto, na mesa, na planta, na pedra, cuja substância se identifica com o divino, na teoria espinosista, haverá pensamento, pois este é um atributo essencial e inseparável da

essência divina. Por outro lado, se a extensão é um atributo essencial da substância divina, quando a extensão é dividida em partes, a substância de Deus também será dividida, e consequentemente teremos uma essência de Deus divisível em partes.
2. Atributos ou modos de ser contraditórios não podem existir simultaneamente no mesmo sujeito, a menos que digamos que uma coisa pode ser branca e preta, boa e má, sábia e ignorante ao mesmo tempo; assim, pensamento e extensão são atributos e modos contraditórios: então, enquanto não for demonstrado que uma coisa extensa [159] pode pensar, será necessário dizer que pensamento e extensão não são, nem podem ser, atributos da substância divina, como Spinoza gratuitamente supõe e afirma.
(b) *O panteísmo subjetivo de Fichte* não é menos irracional e absurdo: 1º porque assume e afirma gratuitamente, sem aduzir nenhuma prova sólida, que o *eu puro* é o único ser real e o princípio de todas as coisas; 2º porque afirma não menos gratuitamente que o *eu* se põe quando se conhece, o que equivale a afirmar não apenas que uma coisa pode dar a si mesma o ser, e consequentemente, que pode agir antes de existir, mas também que o conhecimento é causa suficiente da existência real do objeto conhecido, contrariamente ao que o senso comum e a razão ensinam juntos, a saber, que o ato de conhecer pressupõe e não faz o objeto; 3º porque afirma que o *eu* possui uma atividade absoluta e infinita, por meio da qual produz o *não-eu,* isto é, o mundo, e estabelece limites para si mesmo; que envolve, por um lado, o absurdo de que um ser infinito se torna finito ao produzir ou dar ser a outra coisa, e por outro lado, está em manifesta contradição com a experiência interna que nos revela muito claramente que a atividade do *eu* está muito longe de ser absoluta e infinita; 4º finalmente, porque se coloca em aberta contradição com o senso comum, com a experiência e a razão, e leva lógica e necessariamente a um ceticismo desesperado, ao ensinar que todos os seres são meras ilusões e aparências fenomenais que não têm realidade objetiva (1). [160]
{(1) Com razão, Tenneman descreve falando desta teoria. "Este sistema apenas substitui mistérios por mistérios ainda maiores, pretendendo esclarecer um pelo outro... Concluamos que este idealismo nos oferece o exemplo da especulação levada ao seu extremo excesso, acabando assim por absorver e destruir a si mesma com toda a ciência e toda a atividade." *Ibid.,* p. 279.}
c) *O panteísmo objetivo de Schelling e Hegel* não é mais racional que o subjetivo de Fichte: 1º porque assim como este último extrai todos os seres, ou melhor, as ilusões dos vários seres, do *ego puro,* assim Schelling e Hegel os extraem do *Absoluto* e da *Ideia* respectivamente; e daí sua doutrina sobre a identidade real e substancial do espírito e do corpo, do real e do ideal, do finito e do infinito, de Deus e do mundo, e finalmente do nada e do ser, para Hegel: 2º porque é assumido e afirmado gratuitamente e contra o testemunho da experiência interna, que conhecemos o ser absoluto e divino por meio de uma intuição imediata; 3º porque ambos destroem não apenas a noção cristã de Deus, mas também a puramente filosófica, uma vez que para esses filósofos, Deus é uma evolução parcial do Absoluto e da Ideia, em cuja profundidade Ele se encontra como que envolto e implícito, precisando passar por diferentes graus ou evoluções para se tornar um Deus pessoal, completo e explícito (1). Isto, como se vê, é professar o ateísmo abertamente; porque Deus ou não é nada e não existe, ou é um ser anterior e superior a todos os outros seres, independente, singular, pessoal e imutável em Seu ser e em Suas

perfeições. 4. Porque destrói a ideia e a existência da liberdade, submetendo todas as coisas, incluindo o próprio Deus, a uma necessidade cega e inevitável (2). 5. Porque, como o panteísmo de Fichte [161], leva ao ceticismo e até ao niilismo, afirmando que o mundo ou os seres que chamamos finitos *têm apenas uma realidade aparente.*

{(1) Já vimos anteriormente a maneira como Hegel forma ou faz Deus. Quanto a Schelling, eis o que Tennemann escreve: "Schelling distingue Deus em si mesmo, no estado de ideia, ou o absoluto do Deus existente ou revelador, que surge do seio do Deus absoluto... e assim chega a uma existência plena, não no mundo, mas no mundo da personalidade de Deus", *Deus implicitus, explicitus. Ibid.,* p. 295.

{(2) "O que domina neste sistema é um destino cego, uma necessidade da natureza; Deus deve revelar-se... Ela (a filosofia de Schelling) submete o próprio Deus a condições superiores à natureza divina, pois o supõe obrigado a revelar-se, e faz a divindade emergir no tempo como inteligência do seio do ser não inteligente." Tenneman, *ibid.,* pp. 297 e 299.}

Objeções

Obj. 1. Pertence ao conceito de infinito conter toda a realidade; assim, se o mundo fosse verdadeiramente distinto de Deus, Deus não seria verdadeiramente infinito, porque não conteria a realidade e o ser do mundo, uma vez que a realidade e o ser são supostos ser distintos do ser e da realidade de Deus: portanto, Deus ou não é infinito ou não é verdadeiramente distinto do mundo.

Resposta: O infinito deve conter toda a realidade, não no sentido de que deva conter em sua essência a entidade física, concreta e limitada de tudo o que existe, mas no sentido de que sua essência exclui todo termo ou limitação do ser e, consequentemente, esse ser inclui toda a realidade, isto é, todas as perfeições existentes e possíveis no que têm de ser e realidade, mas não no que têm de limitação e não ser, nem segundo o *modo* como se encontram nas coisas finitas, mas *eminentes,* como dizem os teólogos, isto é, na simplicidade de sua essência, que é o próprio ser puro e ilimitado, e que como tal contém em si de modo superior, correlativo à sua simplicidade e infinitude, tudo o que há e pode haver de ser e realidade no mundo. Assim, assim como o homem é mais perfeito que a planta, e na unidade imperfeita de sua essência contém a perfeição e o ser da planta, não segundo o modo como ele está na planta, nem tendo a entidade física e concreta desta, mas de um modo mais nobre, simples e eminente, assim também, guardada a devida proporção, para que Deus seja infinito, não é necessário que ele tenha em si a entidade ou realidade do mundo, segundo o *modo físico e formal, formaliter,* que ele tem no mundo, mas de um modo eminente ou superior, correspondente ao seu ser puro e ilimitado.

Obj. 2ª Da resposta anterior segue-se que é possível [162] conceber algo superior ou maior que Deus e, consequentemente, que Deus não é infinito. A razão é que, se a realidade do mundo não está formalmente contida em Deus, e o mundo tem um *ser próprio,* distinto do *ser divino,* segue-se que algo que, além do ser divino, contivesse o ser *próprio* ou formal do mundo, seria maior que Deus. O *ser próprio* do mundo, e de qualquer substância finita, abrange duas coisas: 1.º, a limitação ou finitude, na medida em que o seu ser se mistura com o não-ser; 2.º, a realidade ou entidade que lhe é peculiar. Do primeiro ponto de vista, o mundo e qualquer substância finita têm o seu próprio ser, porque *o seu próprio* ser e o que é peculiar à substância finita incluem defeito ou ausência de realidade e de ser, de modo que, no resultado final, as substâncias finitas têm mais não-

ser do que ser, porque lhes faltam mais perfeições do que possuem; ao passo que Deus, pelo contrário, como um ser puro e infinito, exclui toda a limitação, toda a ausência de perfeição, todo o não-ser. No entanto, considerando o *ser próprio* do mundo e de qualquer substância finita no segundo conceito, o ser do mundo também pertence a Deus, porque na unidade e simplicidade de sua essência ele contém tudo o que há de perfeição e de entidade positiva e real no mundo, e como diz São Tomás, *Deus per unum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae per quaedam diversa consequuntur, imo multo majorem.* Do que foi dito, é fácil deduzir que o mundo, somado a Deus, pode formar algo maior *em número,* mas não algo maior *em perfeição;* porque toda a perfeição do mundo está contida *eminentemente* na essência divina e superada por ela em *infinito.*

Obj. 3ª Se Deus se distingue do mundo, ele deve ter um ser determinado; assim, o infinito exclui toda determinação: portanto, se ele se distingue do mundo, ele não pode ser infinito.

Res. Dist. o menor. O infinito exclui toda determinação, se esta implica *a negação de qualquer perfeição real,* conc., se falamos da *determinação individuante,* neg. Deus, embora infinito, pode e deve ser chamado de *ser determinado,* [163] no sentido de que não é uma essência comum a muitos ou indiferente e genérica, mas uma essência singular distinta das outras; e deste ponto de vista, a determinação e a negação que ela inclui não se opõem ao infinito, porque significam apenas que Deus tem a essência A que os outros seres *não têm, ou que a essência divina não é* a essência do mundo.

Objeção 4: Duas substâncias não podem existir, porque ou têm os mesmos atributos ou atributos diferentes. Se forem os primeiros, não podem ser distinguidas, visto que a identidade dos atributos implica ou supõe a identidade da essência. Se forem os últimos e a distinção dos atributos for essencial, a essência na qual se encontram não pode ser uma substância, porque, se o fosse, não poderia ter atributos essencialmente diferentes. Se a distinção dos atributos for acidental, também o será a distinção ou diversidade das essências. Portanto, não pode haver duas coisas que sejam substancialmente distintas.

Este argumento, que constitui a essência do panteísmo de Espinosa, é, em última análise, reduzido a um sofisma vulgar e dissipado a partir do momento em que o significado dos termos é estabelecido. Primeiro, a *diversidade essencial* de alguns atributos correspondentes a dois seres prova e indica que sua essência específica é diferente, mas não prova que sejam *totalmente* diferentes, isto é, considerando as essências segundo todos os graus de ser que elas incluem. Assim, por exemplo, espiritualidade e pensamento, sendo atributos essencialmente diferentes da materialidade e extensão que correspondem à pedra, provam que a essência específica e determinada desta última é diferente da essência específica da alma racional, na qual as primeiras se encontram; mas não provam que essas duas essências não possuam outros atributos comuns a ambas, como a razão da substância e do ser. Daí se segue que dois atributos essencialmente diversos ou contraditórios não podem ser encontrados na mesma substância, mas podem ser encontrados em duas substâncias, isto é, uma na essência A, que é substância, e a outra na essência B, que também é substância. [164]

Em segundo lugar, quando se diz que a identidade de atributos revela ou prova a identidade da essência, se estivermos falando de identidade numérica ou individual, a afirmação é verdadeira; mas, neste caso, comete-se uma petição de princípio, ao supor na objeção que atributos diversos são apenas suscetíveis de identidade numérica, o que é o mesmo que supor e afirmar o que tinha que ser provado, a saber, que somente uma substância singular ou individuada é possível. Se estivermos falando de identidade genérica ou específica, prove a identidade numérica das essências. Pedro e Paulo têm atributos genéricos e específicos idênticos, racionalidade, liberdade, sensibilidade, extensão, etc., e, no entanto, não têm atributos idênticos com identidade numérica, uma vez que a identidade ou similaridade genérica e específica não impede que a racionalidade que está em Pedro *seja* a racionalidade que está em Paulo, nem a liberdade ou vontade deste *último* seja diferente em número, embora idêntica em espécie, em relação à do primeiro. Assim, no argumento fundamental de Spinoza não há nada além de um duplo sofisma: por um lado, uma petição de princípio e, por outro, a transição da identidade genérica e específica para a identidade numérica e individual. [165]

Artigo III
Origem do mundo

Já dissemos que a negação da criação constitui um dos dogmas fundamentais do panteísmo. Portanto, sua refutação é incompleta até que se demonstre que o mundo deve sua existência à criação, para a qual é necessário primeiro explicar a natureza e as condições da criação.

I. Noção ou ideia de criação.

«O primeiro ser», escreve São Tomás {(1) *Commet. in lib. de Caus.,* lec. 18.}, «e a primeira vida, e a primeira inteligência, são uma e a mesma coisa, que é Deus... Há, então, duas maneiras de causar; uma, pela qual algum efeito é feito ou produzido, pressupondo algo além da causa; e desta forma diz-se que algo é feito ou produzido por informação (isto é, quando alguma forma ou realidade é retirada e colocada em algum sujeito preexistente); porque aquilo que sobrevém posteriormente tem a razão de forma (atualidade, determinação, modificação) com respeito ao sujeito que se pressupõe existir. A outra maneira de causar é sem pressupor nada como sujeito, e desta forma diz-se que uma coisa é feita pela criação. [166] Ora, como o entendimento pressupõe o viver, e o viver pressupõe o ser, e o ser não pressupõe nada anterior, é por isso que o primeiro Ser dá o ser a todas as coisas por meio da criação.»

«Criar», escreve ele noutro lugar {(1) *Sentent.,* lib. 2º, distinc. 1ª cuest. 1ª, art. II.}, «é fazer passar uma coisa, em toda a sua substância ou essência, do não-ser ao ser. Disto resulta que a razão ou ideia da criação envolve duas coisas: a primeira é que não pressupõe nada por parte da coisa que se diz criada... A causalidade do gerador ou alterador (do agente ou causa que engendra alguma substância, ou produz algum acidente ou mutação sensível); não se estende a tudo o que está no efeito (isto é, na coisa acidentalmente engendrada ou modificada), mas apenas à forma, que faz passar da potencialidade ao acto (ao estado de actualidade); mas a causalidade que cria estende-se a tudo o que está na coisa criada, e por isso se diz que a criação é do nada, porque não há nada que preexista à acção criadora, como se não fosse criada. A segunda coisa é que na coisa que se diz criada, o não-ser vem antes do ser, certamente não com prioridade de tempo ou duração, mas com prioridade de natureza. Estas duas passagens de São Tomás resumem a teoria racional e filosófica da criação, teoria que pode ser resumida nas seguintes reflexões:

1. *A criação* se distingue e se diferencia principalmente de outros tipos de ações porque, para seu exercício e produção do efeito, ela não requer nem pressupõe nada além da própria causa eficiente ou criativa; em outras palavras: a causa criativa, como criadora, necessariamente pressupõe apenas sua própria existência, de modo que não depende nem requer nenhuma outra entidade, seja para existir em si mesma como uma causa capaz de criar, seja para estabelecer ou realizar a criação.

2º Sendo indubitável que todos os seres que compõem [167] o mundo estão compreendidos num dos três graus fundamentais, ser, viver, compreender, *esse, vivere, intelligere,* dos quais os dois últimos pressupõem necessariamente o primeiro, enquanto o segundo não pressupõe nenhuma outra coisa ou realidade anterior, daí se infere que todas as coisas que existem no mundo, consideradas deste ponto de vista, isto é, desde a sua transição original, primitiva e fundamental do não-ser ao ser, foram produzidas pela criação.

3º Toda causa eficiente finita e criada, seja o fim de sua ação uma nova substância (*geração*), como quando nasce um animal ou uma planta; Português seja o termo da ação um acidente (*alteração*), como movimento, calor ou figura em um corpo, ele é colocado a uma imensa distância da causa criadora ou de sua ação: 1º porque a ação do primeiro sempre pressupõe alguma matéria preexistente, na qual a ação ou eficiência da causa é recebida, e mesmo as ações mais nobres e independentes por sua natureza, como intelecção e volição, pressupõem a existência e a essência do sujeito que as põe e no qual são recebidas: 2º porque nunca produz *tudo* o que está no efeito, e isso não apenas quando se trata de acidentes, como aquele que faz ou produz a *cera redonda,* não faz ou produz a cera, mas mesmo quando se trata da produção de novas substâncias, que nunca são novas *totaliter,* ou quanto a tudo o que contêm de substância, mas parcialmente, isto é, quanto à forma; pois a primeira matéria não é produzida pelo agente criado. Ao contrário, a ação criadora não pressupõe nenhuma matéria ou sujeito preexistente no qual seja recebida, e seu termo, isto é, o efeito por ela produzido, é *totalmente novo,* passando do não-ser ao ser *toda* a entidade ou realidade que ela contém em si.

4. Do que foi dito, segue-se que o acidente, como tal e com abstração da substância, não é um termo próprio e conatural da ação criadora; porque o acidente pressupõe naturalmente a substância como sujeito e recipiente, e a ação criadora, como tal, não pressupõe nenhum sujeito recipiente [168] e tem como efeito ou termo próprio o ser total do efeito, e não um modo, como é o acidente. Por esta razão, São Tomás ensina corretamente que o termo ou efeito próprio e conatural *da* criação é a substância completa, e não suas partes, muito menos os acidentes; pois daqueles e destes deve-se dizer, não que são criados, mas sim que *são concretizados* na substância e com a substância (1). Dissemos que o acidente não é um *termo conatural,* nem um efeito *próprio* da criação, porque não negamos a possibilidade da criação de um acidente existente em si mesmo ou separado do sujeito.

{(1) "Pois, visto que o devir se encerra no ser, o devir pertence propriamente àquilo a que o ser pertence propriamente, a saber, a uma coisa subsistente. Por isso, nem a matéria, nem a forma, nem o acidente são propriamente ditos criados, mas sim concriados; mas uma coisa subsistente é propriamente criada." *QQ. Disp. de Pot.,* questão 3ª, art. I, ad. 12.}

5. Quando se diz que a criação é a produção de uma coisa *ex nihilo,* do nada, as partículas latinas *ex* e a espanhola *de* não significam que o nada é a matéria do efeito criado, mas sim a ordem dos termos que concebemos na criação, concebendo o não-ser do efeito A como anterior na ordem da natureza ao seu ser (1). Esta partícula também significa que a ação criadora e o efeito criado, dada a sua natureza, pressupõem o nada do efeito criado; pois, como escreve São Tomás, *ideo dicitur aliquid ex nihilo fieri, quia fil quidem, sen non praexistit aliquid es quo fiat.*

{(1) «Quando se diz que algo foi feito do nada, esta preposição *de* não designa a causa material, mas apenas a ordem, como quando se diz: *da manhã ao meio-dia.* »}

6. Criação pode então ser definida: *A ação capaz de produzir uma substância em sua totalidade, excluindo a preexistência de toda a realidade como matéria do efeito ou como receptora da ação.* Esta definição coincide em essência com aquela que os antigos escolásticos costumavam dar, chamando criação à *produção* de algo a partir do nada: *productio rei ex nihilo sui.* [169]

Diz-se 1º *substância,* porque só a substância é o termo próprio e conatural da criação, como foi dito. 2º Diz-se *como matéria do efeito ou como sujeito destinatário da ação,* porque a criação não exclui a existência de outras substâncias, desde que não tenham a razão de matéria ou sujeito para ela, nem exclui, mas pressupõe necessariamente, a existência de algo, isto é, da causa criadora. 3º E por isso é colocada na primeira definição, quanto à sua entidade *inteira* , e na segunda *ex nihilo sui,* indicando que nada do que contém o efeito criado preexiste.

7º Desta definição derivam-se:

Corolários

a) A criação passiva, isto é, considerada como um termo (*passive et terminative*) ou como resultado do efeito produzido, não é , propriamente falando, uma mutação; porque mutação se refere a um sujeito que passa de uma forma a outra, de um estado a outro, de tal modo que envolve e exige um termo *a quo,* um termo *ad quem* e um *sujeito* comum a

ambos, o que não é próprio da criação, que por sua natureza exclui qualquer *sujeito* preexistente .

b) Como a criação exclui qualquer sujeito transmutável e não é uma mutação, ela é por natureza uma ação instantânea e não sucessiva, pois onde não há mutação, não há sucessão. A criação, portanto, não se dá no tempo, por mínimo que seja, mas em um instante indivisível.

c) A criação, considerada sob a perspectiva de seu princípio, *ex parte principii agentis,* que é Deus, identifica-se verdadeiramente com o poder divino em ato e, consequentemente, com a essência divina, à qual apenas acrescenta uma relação de razão; porque a simplicidade absoluta da essência divina exclui todo acidente e, consequentemente, toda relação real com as criaturas. Mas, da parte da criatura ou do efeito, a criação dá origem a uma relação real, que consiste na dependência real que o efeito, em razão do ser novo e total que recebeu, tem de Deus, como princípio desse ser. [170]

d) A criação é uma operação tão superior que é própria e exclusiva de Deus, tanto que é até mesmo incomunicável às criaturas. A razão é que a operação criadora exige uma eficiência ou virtude infinita, porque infinita é a distância entre o não-ser absoluto e o ser; pois, como observa São Tomás, dado qualquer ser, ele está mais distante do não-ser ou do nada do que de qualquer outro ser, por mais perfeito que este seja (1). Portanto, a transição do não-ser absoluto para o ser real que a criação realiza exige uma virtude ou potência infinita, incompatível com a criatura, que é sempre finita em sua essência e potências.

{(1) «O não-esse, porém, está infinitamente distante do ser, o que se torna claro a partir disto, porque de qualquer ser determinado, *o não-ser* está mais distante do que qualquer ser, por mais distante que esteja de outro ser. E, portanto, para fazer algo de todo o não-ser, nada pode ser, exceto uma potência infinita.» *QQ. Disp. de Pot.,* questão 3ª, art. 4º.}

Além disso, a criação pertence exclusivamente a Deus, o agente mais nobre e perfeito; porque é a ação mais perfeita e, ao mesmo tempo, a mais fundamental de todas as ações que podem ocorrer em seres ou existências fora de Deus; isso é fácil de reconhecer se tivermos em mente que todas as outras ações pressupõem a criação de coisas, enquanto esta não pressupõe nenhuma outra ação. A noção filosófica e cristã de criação, cuja análise acaba de ser feita, é da maior importância para discernir e refutar ao mesmo tempo os sistemas panteístas, que concordam todos em negar ou pelo menos desfigurar a ideia racional e filosófica da criação. Observa-se, portanto, que mesmo aqueles panteístas que rejeitam esse ditame e que se esforçam para não parecer hostis ao cristianismo, desfiguram e destroem o conceito filosófico-cristão de criação, levados pelas exigências lógicas de sua teoria panteísta. Tal é, entre outros, Cousin, para quem a criação nada mais é do que a posição de um ato por meio do qual algum efeito é obtido, não do nada, mas do próprio sujeito [171] que cria (1). Se agora acrescentarmos a isso que para Cousin a criação é necessária, para que Deus não possa deixar de criar o mundo, será fácil reconhecer que a criação deste filósofo é uma criação essencialmente panteísta, que nada tem em comum com a verdadeira criação, e que destrói até mesmo a noção racional de Deus, negando-lhe liberdade nas operações *ad extra.*

{(1) "Criamos cada vez que produzimos um ato fibroso. Criamos do nada, no sentido de que a matéria da nossa ação não está fora de nós. A criação divina é da mesma natureza.

Deus, ao criar o universo, não o extrai do nada... ele o extrai de si mesmo." *Introdução à História da Filosofia,* leitura 5.}

II. Origem do mundo pela criação.

Já explicada a noção filosófica de criação, não é difícil demonstrar que o mundo recebeu sua existência por meio dessa ação, própria e exclusiva de Deus, como ser onipotente.

Tese
O mundo só poderia começar a existir por meio da criação, ou produção ex nihilo sui.

Demonstração. O mundo ou começou a existir por si mesmo, ou foi formado a partir de alguma matéria existente por si mesma desde a eternidade, ou foi formado a partir de substância divina, ou começou a existir pela criação; visto que esses quatro extremos abrangem todos os sistemas que os filósofos conceberam sobre essa matéria; de modo que sua existência em qualquer uma das três primeiras formas é repugnante: portanto, sua origem só pode ser concebida e racionalmente atribuída à criação.

a) Que o mundo não começou a existir por si mesmo é claramente demonstrado por sua contingência, sua mutabilidade, suas imperfeições; pois o ser que existe por si mesmo, independentemente de todos os outros seres, é absolutamente necessário, é imutável, porque possui todas as perfeições possíveis, visto que não há outro ser que possa limitar suas perfeições; sem levar em conta que um ser absolutamente necessário é um ser absoluto que exclui todo não-ser e toda imperfeição. Pode, em uma palavra, a razão sã admitir que um ser sujeito a tantas mutações, a tantas imperfeições, defeitos e males físicos, morais e intelectuais, seja Deus? Porque a verdade é que, se o mundo existe por si mesmo, deve ser reconhecido como Deus; pois o atributo mais característico e fundamental da divindade é a existência *a se et per se.*

b) Se o mundo que abrange formas, além da matéria; se o mundo, que além de substâncias puramente materiais contém substâncias animadas e substâncias espirituais, não pode existir por si mesmo, como acabamos de ver, é claro que conceder essa existência *a si mesmo,* ou independentemente de Deus à matéria, seria o cúmulo do absurdo.

c) Nem pode ter sua origem na substância divina: 1º porque todas as razões anteriormente aduzidas para estabelecer contra o panteísmo a distinção substancial entre o mundo e Deus se lhe opõem.

2. Pois, se se diz que o mundo é uma emanação da substância divina, ou essa emanação é considerada *indivisibiliter,* no sentido de que o mundo é uma espécie de *expansão* da substância divina; ou é considerada *divisibiliter,* isto é, supondo que o mundo é uma parte da substância divina que passa e se transforma no mundo. Ambas as hipóteses carregam

consigo o absurdo de tornar a substância divina corpórea e extensa, visto que ela é corpórea e extensa. Além disso, a primeira hipótese incorre em todos os absurdos [173] indicados ao refutar a identificação substancial do mundo com Deus, a saber, que um único e mesmo ser seria ao mesmo tempo material e espiritual, necessário e contingente, bom e mau, finito e infinito, etc. Se a segunda hipótese for adotada, será necessário admitir que Deus é divisível em partes e, consequentemente, que ele é composto e mutável, ao contrário do que a razão e a ciência demonstram; porque Deus ou não existe, ou é um ser muito simples, indivisível e imutável. Portanto, a origem do mundo atual, assim como a origem de qualquer outro mundo diferente deste, se existe ou existiu, só pode ser concebida racionalmente através da criação, isto é, devendo sua existência à ação de Deus, que com sua virtude onipotente e infinita o tirou do nada, fazendo-o passar do não-ser ao ser; conclusão na qual a ciência está em perfeita concordância com a fé e a revelação divina: *creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat,* diz São Tomás. Em conexão com estas palavras do santo doutor, e outras passagens semelhantes, como quando ele escreve que *ratione demonstratur, et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata,* podemos observar que estas palavras devem ser entendidas no sentido de que a razão demonstra *facilmente* a criação do mundo, *pressupondo* a luz da revelação, que a Escritura e a teologia cristã espalharam sobre a criação e as ideias relacionadas a ela; mas não no sentido de que a razão *sozinha pode facilmente* demonstrar a existência da criação. Em resumo: 1. A demonstração da origem do mundo através da criação não é apenas possível, mas *fácil,* para a razão humana iluminada pelas ideias e verdades do cristianismo; 2. Esta demonstração é absolutamente *possível* para a razão humana, deixada a seus próprios dispositivos; 3. Mas esta demonstração, sob estas condições, é muito *difícil;* e deste ponto de vista, pode-se dizer que o conhecimento da criação em si e como a origem do mundo não supera os poderes *físicos* da razão humana, mas sim seus *poderes morais.* Esta avaliação é corroborada pela história da filosofia, que nos apresenta os génios mais eminentes [174] da ciência pagã, ou ignorando completamente a ideia da criação, ou entrevendo-a, quando muito, de maneira muito confusa e incerta.

III. Início ou idade do mundo.

A importância que a geologia adquiriu em nossa época e as objeções que têm sido levantadas contra a verdade católica e a Sagrada Escritura, tanto por ela quanto pela astronomia, tornam conveniente, até mesmo necessário, que os jovens estudantes tenham algumas noções que possam servir de guia, para não se deixarem levar por exageros perigosos a favor ou contra as diversas soluções que podem ser dadas ao problema do início ou da origem do mundo. Aqui estão elas:
1º Qualquer que seja a teoria adotada sobre o modo, as forças e o tempo empregados para que o mundo adquirisse seu estado atual, é sempre necessário reconhecer o que a

ciência e a razão demonstram, em harmonia com a revelação, a saber, que a matéria elementar e primitiva do mundo deve ter surgido do nada por meio da criação divina, bem como os seres ou substâncias espirituais que estão fora da esfera de atividade e das forças da matéria.

2. Qualquer que seja a opinião que se possa ter sobre a possibilidade absoluta de um mundo eterno (1), é certo que [175] a fé nos ensina que o mundo, como morada da humanidade descendente de Adão, não só não é eterno, como também abrange um período de tempo relativamente curto. Nem a geologia nem a astronomia apresentaram qualquer argumento decisivo, mesmo de valor verdadeiramente científico, em favor de um período de tempo maior do que aquele que se enquadra nos limites da narrativa mosaica e da cronologia bíblica, no que diz respeito à humanidade terrestre.

{(1) É bem sabido que São Tomás ensina que a impossibilidade absoluta da eternidade do mundo não pode ser demonstrada, isto é, que a existência de um mundo permanente ou de ser criado por Deus desde a eternidade implica uma contradição. Outros filósofos e teólogos católicos, ao contrário, sustentam que a existência de um mundo criado *ab aeterno envolve uma contradição ou repugnância interna.* }

3. Nunca apresentaram, nem apresentarão, um argumento que demonstre a eternidade do mundo pré-histórico, isto é, do mundo considerado antes do aparecimento do homem na Terra. A razão é que, qualquer que seja o número e a duração dos períodos que se pretenda considerar necessários para a formação e constituição do mundo em seu período ou estado pré-histórico, o número de períodos, anos ou unidades definidas sempre resultará em um dado número de períodos, anos ou unidades definidas e, portanto, *finito* em duração. Dizer que o mundo é eterno porque sua duração abrange milhões e milhões de anos é ignorar completamente a noção de infinito e confundir tempo com eternidade, que se situa a uma distância infinita, tanto de um período de vinte anos quanto de um período de vinte trilhões de anos. Assim, se a doutrina católica nos ensina que o mundo é *verdadeiramente* temporal ou que começou no tempo, ou melhor, *com* o tempo, a razão não demonstra nem pode demonstrar que ele seja *verdadeiramente* eterno. O que a razão pode demonstrar, e demonstra, é que qualquer que seja a duração do mundo, grande ou pequena, eterna ou temporal (na hipótese da possibilidade da primeira), é sempre necessário reconhecer que ele surgiu do nada por meio da criação.

4. Quando se diz que o mundo poderia ter começado a existir *antes,* ou que Deus poderia tê-lo criado *antes,* não devemos nos iludir com a imaginação que nos representa um espaço real de tempo decorrido, durante o qual o mundo não existia. O tempo nada mais é do que um *modo* do mundo e, como tal, inseparável dele, com o qual começou a existir. [176] O tempo, então, que concebemos antes do mundo é uma mera ilusão da imaginação, que deve ser retificada e corrigida pela razão, que nos ensina que antes do mundo não havia tempo, porque não havia coisas mutáveis e sucessivas, nem movimentos e mudanças: de modo que, na realidade, não havia *antes;* porque onde não há mutações, não há *antes* nem *depois:* não havia duração, mas a imutável eternidade de Deus (1). Quando se diz, então, que o mundo poderia ter começado antes, essa maneira de falar só é aceitável em termos filosóficos, no sentido de que um número maior de dias, anos, etc., poderia ter decorrido desde o seu início *até agora .*

{(1) Esta observação já havia sido feita por Santo Tomás, como se pode ver nas seguintes passagens: “Deus é anterior ao mundo em duração. Mas o *anterior* não designa a eternidade do tempo, mas a eternidade: ou devemos dizer que designa a eternidade do tempo imaginado, e não realmente existente.” *Sum. Theol.,* 1ª Pergunta 46, art. 1º, ad. 8. “Quando dizemos que as coisas nem sempre foram produzidas por Deus, não entendemos que tenha precedido um tempo infinito em que Deus cessou de agir (em que Deus se absteve de agir), e depois em um tempo determinado começou a agir: mas que Deus produziu o tempo e as coisas em sua totalidade depois que eles não tinham sido. E assim não há mais nenhuma consideração na vontade divina de que Ele quis fazer as coisas não então, mas depois, como se em um tempo já existente; mas que Ele quis apenas que as coisas e o tempo de sua duração começassem a ser depois que eles não tinham sido.” *Comentário ao Livro 8, Phys.,* 2ª leitura.}

5. A razão e a ciência natural não demonstram, nem podem demonstrar com certeza absoluta ou metafísica, que o mundo pré-histórico excede em duração sensível ou notável o mundo histórico, isto é, o aparecimento do homem na Terra, mas podem apresentar argumentos e teorias prováveis em favor dessa duração ou preexistência de períodos mais ou menos longos, anteriores ao mundo histórico. A razão para a primeira é que a razão e a ciência nunca demonstrarão, nem podem demonstrar, que Deus *não poderia ter* dado ao mundo a disposição e a organização que ele tinha quando o homem [177] apareceu na Terra, porque é incontestável que aquele que teve poder suficiente para tirar o mundo do nada instantaneamente, *a fortiori* e muito mais o terá para dar-lhe esta ou aquela forma ou estado, não em poucos dias, mas em um instante. A razão para a segunda é que é bem possível, e até bem provável, que Deus, tendo agido como Criador e como um agente infinito e extraordinário ao trazer o mundo do nada, tenha desejado desde o princípio aplicar e exercer nele as leis de sua providência ordinária, segundo as quais o vemos governar, conservar e dirigir o mundo por meio de causas secundárias ou agentes e forças naturais. Por outro lado, a disposição e superposição ordenadas dos diferentes solos que formam a crosta do nosso globo; a constituição e fossilização das camadas sedimentares que indicam e requerem, de acordo com o curso natural e ordinário da natureza, longos períodos de anos; a gradação e correlação mais ou menos constantes dos vários solos e dos fósseis que eles contêm, com muitas outras indicações análogas que a ciência geológica fornece todos os dias, tornam muito plausível acreditar que o período pré-histórico ou pré-humano do mundo abrange uma duração de tempo relativamente longa, muito mais longa do que os seis dias ordinários, de acordo com a interpretação geral dos antigos.

6. Portanto, a fé e a Sagrada Escritura deixam o campo aberto às diversas teorias da geologia, da astronomia e das demais ciências naturais, desde que reconheçam a criação do mundo elementar, isto é, sua produção original a partir do nada, feita livremente por Deus, o aparecimento relativamente recente do homem na terra e a duração *temporal* ou início do mundo no tempo e com o tempo. Daqui se segue: 1. Que os naturalistas que atribuem ao mundo uma duração infinita e eterna, ou, o que é ainda mais irracional, negam a sua criação do nada, afastam-se do verdadeiro espírito da ciência e da sobriedade própria do verdadeiro sábio; porque para a razão e para a [178] verdadeira ciência, qualquer que seja a teoria adotada para explicar a organização e a constituição do mundo, qualquer que seja a extensão dos períodos de anos e as transformações necessárias para chegar ao estado atual, haverá sempre um número *finito* de anos e, acima de tudo, será

sempre necessário chegar a alguma matéria elementar e a alguma força primordial trazida do nada por Deus. 2. Aqueles que rejeitam como absolutamente inadmissíveis e contrárias à religião teorias geológicas ou astronômicas incompatíveis com certas interpretações dos seis dias do Gênesis, sobre cuja natureza e duração a revelação divina nada fixa, enquanto os dogmas católicos permanecerem intactos em tais teorias, como sem dúvida o farão se a teoria for verdadeiramente científica, ou, o que é o mesmo, não tirar suas conclusões além do que os dados da ciência permitem ou exigem, também se desviam do caminho certo. Em suma: extremos e exageros devem ser evitados de ambos os lados; porque a verdade é que nem a ciência se opõe à religião, nem a religião à ciência, e isso pela simples razão de que a verdade não se opõe à verdade.

7. Em consonância com a reflexão anterior, e como complemento ao que já registramos sobre o assunto, indicaremos as principais interpretações bíblico-geológicas dos seis dias de Gênesis. Eis elas:

a) Os seis dias são seis períodos de tempo, determinados pela sucessão única de luz e escuridão, correspondendo a 24 horas, pelo menos em relação às três últimas; contudo, é possível que antes do primeiro dia tenha decorrido um período ou espaço de tempo de grande duração, correspondente às palavras do Gênesis: *in principio creavit Deus caelum et terram,* &c.

b) Os seis dias são períodos de tempo não especificados pelo Gênesis, e cuja duração, consequentemente, pode abranger um período mais ou menos considerável. Esses períodos são chamados de *dias* devido a uma certa analogia com os seis dias designados para o trabalho na semana, que são [179] seguidos pelo sétimo dia de descanso, destinado a honrar e glorificar a Deus, o autor da criação.

c) Os seis dias designam apenas as principais fases da atividade criativa, isto é, a ordem lógica da criação pelos seres criados, e não designam uma sucessão verdadeira ou cronológica do tempo. Ambas essas interpretações dos seis dias do Gênesis, e outras semelhantes relacionadas às diversas teorias geológicas e astronômicas, enquadram-se na narrativa mosaica, em absoluto, e seria bastante precipitado e perigoso rejeitar, em nome de uma exegese mais ou menos bem fundamentada, mas não dogmática por declaração da Igreja, teorias que a ciência poderia demonstrar ou tornar muito prováveis com o tempo. Tal maneira de proceder, longe de ser benéfica, pode facilmente levar ao descrédito e ao perigo para a religião; porque, como observa São Tomás, isso pode levar ao apego a uma determinada interpretação da Sagrada Escritura, quando esta é suscetível de vários significados diferentes (1), como frequentemente acontece. [180]

{(1) «Uma vez que a Escritura divina pode ser explicada de muitas maneiras, que ninguém se apegue tão precisamente a uma única explicação que, se for estabelecido por certa razão que o que alguém acreditava ser o significado da Escritura é falso, ele, ainda assim, presuma afirmá-lo, para que a Escritura não seja ridicularizada pelos descrentes por isso, e para que o caminho não lhes seja barrado para o crente.» *Sum. Theol.,* 1ª p., questão 68, art. I.}

Capítulo Dois
Princípios Constitutivos dos Corpos

Se pertence à ciência investigar as causas das coisas, *cognitio rei per causam,* nada é mais próprio da cosmologia do que a investigação dos primeiros princípios internos dos corpos que constituem o mundo, depois de ter demonstrado no capítulo anterior que Deus é o seu princípio externo ou causa eficiente. Em nossos dias, a filosofia, em meio às suas pretensões de examinar tudo e de conhecer tudo, dificilmente se ocupa desse problema que, apesar de sua obscuridade e dificuldade, é um dos mais importantes da filosofia. Esta é uma das características que distingue a filosofia de nossos dias e revela sua inadequação e superficialidade. Quase sempre ocupada em extrair o mundo da substância divina e trabalhando para converter o homem em Deus, ela não se preocupa em investigar a natureza íntima, nem os elementos que compõem e distinguem as substâncias materiais que o cercam. [181]

Artigo I
Principais sistemas sobre os princípios constitutivos dos corpos.

Esses sistemas podem ser reduzidos a quatro, que são:

A) *O sistema atomístico,* professado na antiguidade por Leucipo, Demócrito, Epicuro e, em geral, pela escola jônica, e revivido nos tempos modernos por Descartes, Gassendi, Newton e outros. De acordo com este sistema,

a) Os corpos consistem ou são compostos de certos corpúsculos minúsculos, aos quais seus defensores atribuem características diferentes na ordem de figura, extensão e movimento, e que também são chamados *moléculas, partículas* e, mais geralmente, *átomos,* embora estes sejam hoje considerados os elementos das moléculas. Para os atomistas antigos, os átomos eram eternos e formavam o mundo à força de se moverem e colidirem aleatoriamente. Os modernos admitem que eles são criados por Deus, exceto que alguns, como Descartes, só admitem neles mais de três tipos de figura; outros, como Gassendi, concedem-lhes inúmeras figuras, e Newton, por sua vez, concede-lhes indeterminadamente tantas figuras quantas forem necessárias, exigindo também que tenham uma certa magnitude, dureza, impenetrabilidade, mobilidade, etc.

b) As diferenças nos corpos são o resultado da combinação e ordem diversa desses átomos, de modo que todas as mutações que observamos neles são o resultado e a expressão de uma nova distribuição ou arranjo dos átomos primitivos.

B) *O sistema dinâmico,* segundo o qual os princípios dos corpos são certas substâncias simples, ou inextensas e indivisíveis, dotadas de certas forças que lhes são essenciais, [182] forças que os defensores deste sistema, entre os quais Leibniz e Kant, apontam e explicam cada um a seu modo.

O principal representante deste sistema é Boscovich, segundo quem

a) Os corpos são constituídos por elementos ou substâncias que são finitos em número, mas simples e inextensos.

b) Esses elementos não são dotados de conhecimento e apetite, como afirmava Leibniz, mas da dupla força *atrativa* e *repulsiva,* por meio da qual se aproximam, mas sem efetivamente se tocar, de modo que certos pequenos espaços permanecem vazios entre eles.
c) Os elementos simples e inextensos, juntamente com os ditos espaços vazios, constituem os diferentes corpos da natureza e são também a origem da sua extensão física.
C) *O sistema atomístico-dinâmico* é chamado assim porque tenta conciliar os dois anteriores.
a) Admite a existência de certos corpos simples com simplicidade imprópria, uma vez que só podem ser divididos em partes semelhantes e homogêneas, diferentemente dos corpos mistos, que se dividem em partes ou elementos diferentes ou heterogêneos. Essas moléculas homogêneas são os átomos ou elementos primitivos dos corpos, cujas diferenças resultam da combinação e mistura variáveis desses corpos simples.
b) Os corpos simples são dotados de uma força de *coesão,* por meio da qual as moléculas de um mesmo corpo simples, por exemplo, o oxigênio, se mantêm unidas, e de outra força de *afinidade,* por meio da qual as moléculas ou partes de diferentes corpos simples, como o oxigênio e o hidrogênio, tendem a se unir e permanecer unidas. Disto se segue que nos corpos simples apenas a força de coesão se manifesta, mas nos compostos ambas se manifestam.
D) *Sistema artístico-escolástico.*
Vamos explicar com algum detalhe este sistema, que [183] também pode ser chamado de sistema da *matéria* e *da forma,* porque observamos grande confusão de ideias e notável ignorância sobre ele por parte dos filósofos e escritores de nossos dias, e porque o consideramos o mais provável e racional.
a) Sendo verdade, por um lado, que os corpos da natureza sofrem mutações, não só acidentais, mas também *substanciais,* pois a razão, a experiência e o bom senso ensinam que, quando nasce um cavalo ou uma planta, *começa a existir uma substância nova,* distinta das outras, não só nos acidentes, mas na essência ou natureza própria; e sendo também verdade que essas substâncias novas não são produzidas pela criação, e que não há criação de matéria nova no mundo, é necessário admitir algum sujeito comum dessas mutações substanciais, pois a mutação não se concebe sem um sujeito em que se efetue a passagem de um estado a outro, de uma forma a outra.
b) Então o sujeito dessas mutações substanciais: 1º deve ser *real,* porque o nada não pode ser sujeito de mutação; 2º deve ser algo *substancial,* isto é, pertencente à ordem dos seres substanciais, porque um acidente não pode ser sujeito, e muito menos sujeito de mutação substancial; 3º deve ser uma *realidade incompleta* e potencial, pois se fosse uma substância completa e atual, não seria mais um sujeito *capaz* ou apto a receber a forma ou o ser da substância.
c) Então o sujeito das mutações substanciais pode ser definido: *Uma realidade substancial e incompleta que não tem atualidade ou forma em si mesma, mas é capaz de receber*

todas as formas ou determinações substanciais. Este sujeito geral das mutações substanciais, que está incluído na substância e essência de todas as substâncias materiais, como seu *substrato* geral , como parte constitutiva de sua essência, e que *por* si só e *por* si só não contém nenhuma atualidade ou determinação, mas sim a mera capacidade ou *poder* de ser determinado e atuado por uma forma substancial, e de constituir com ela a substância A ou B, é o que [184] é chamado, na linguagem escolástica, *de matéria prima;* e é dito *prima,* primeiro, para que não seja confundido com o sujeito das mutações acidentais, que não é a *potencialidade* da substância, mas uma substância atual e determinada, que, por esta razão, só pode ser chamada de *matéria segunda.*

d) *A matéria- prima ,* considerada em si mesma com abstração de tudo o que não é ela mesma, não inclui de fato nenhuma forma, mas é indiferente a todas. E disso se segue que a matéria não existe, nem pode existir *no estado de matéria-prima;* pois toda substância que existe tem uma forma e essência reais e determinadas. Assim, *a matéria-prima* deve ser concebida e é, com efeito, uma realidade ou entidade positiva, uma parte essencial de substâncias particulares, mas que nunca existe por si mesma, ou separada de alguma forma substancial, assim como o corpo tem indiferença e capacidade para todas as figuras, mas não pode existir sem ter uma determinada.

e) Se concebemos a matéria- *prima* no instante em que recebe forma substancial, devemos concebê-la como privada de toda forma; pois é claro que, quando um cavalo é engendrado, as forças ou causas eficientes que dispõem a matéria a introduzir ou determinar nele a nova forma substancial chegam a um instante em que a forma preexistente na matéria desaparece para dar lugar à nova. A razão para isso é que uma substância não pode ter duas formas substanciais ao mesmo tempo, pois nessa hipótese não seria *uma* substância, mas duas. Disto é fácil entender por que os antigos diziam que a corrupção de uma coisa (material) é a geração de outra, e vice-versa: *Corruptio unius, generatio alterius;* e por que também diziam que a *privação* é o princípio dos corpos *in fieri,* mas não *in facto esse.* É um princípio *in fieri,* porque na elaboração sucessiva que a natureza realiza para produzir uma nova substância, isto é, uma mutação substancial em um corpo, chega-se a um momento em que a matéria perde a forma substancial que tinha para receber uma nova, e, consequentemente, a privação ou falta de toda forma precede, com prioridade de ordem e [185] natureza, a existência e união com a matéria da nova forma substancial. No entanto, uma vez verificada a união da nova forma substancial com a matéria, da qual resulta a nova substância, só permanecem ou existem nesta última a matéria e a forma, e não a privação desta. E é isso que os escolásticos queriam dizer quando afirmaram que os princípios essenciais da substância material *in facto esse,* isto é, considerada depois de ter sido produzida, são apenas *dois* , matéria e forma; mas considerados *in fieri,* isto é, no instante em que se opera a mudança da forma substancial, são *três,* matéria, privação e forma. Porque não pode haver recepção de uma nova forma substancial na matéria sem que esta seja concebida *como privada* da forma que possuía anteriormente. Em outras palavras: na mutação substancial, a matéria- *prima* é o sujeito

que muda ou passa de uma forma para outra: a privação da forma substancial é o terminus *a quo* dessa mutação; e a forma substancial é o terminus *ad quem.*
f) Assim como na mutação acidental, por exemplo, quando uma estátua é feita de um pedaço de madeira, além da madeira, que é o sujeito de que é feita *a* estátua, é preciso *algo* que determine e atue sobre a madeira, indiferente em si mesma ser uma estátua ou uma mesa, assim também na mutação substancial é preciso *algo* que, agindo sobre a *matéria bruta,* determine que ela seja *substância* A e não substância B. E esse *algo,* essa realidade que determina e atua sobre a indiferença e a potencialidade da matéria, é o que se chama *forma substancial,* porque é elemento essencial e constitutivo da substância material.
g) É, então, a forma substancial: *Uma realidade ou entidade substancial, mas incompleta, o primeiro determinante e atuador da matéria prima, de cuja união íntima com ela resulta uma substância determinada e completa.* É uma *realidade;* porque o nada não pode agir ou determinar nada. É *substancial;* seja porque é o princípio formal, constitutivo e distintivo de cada substância, seja porque, se fosse algo acidental, pressuporia a substância já constituída e existente, e o que se busca e indica aqui [186] são os princípios das substâncias corpóreas e não dos acidentes. Diz-se que é *incompleta;* seja porque pressupõe a matéria como *um coprincípio,* seja porque a substância completa ou autoexistente não é um princípio atuante ou determinante, mas sim algo já atuado e determinado.
h) Desta definição se infere: 1º que é próprio da forma substancial constituir a essência da coisa, dando-lhe o ser substancial, *esse simpliciter,* primário e fundamental; Ao contrário da forma acidental, que só dá o *esse secundum quid,* como ser sábio, virtuoso, etc., que pressupõe o ser substancial, primário e essencial, já comunicado ao sujeito pela forma substancial, e que faz dela a substância específica A ou B: 2º que as *formas substanciais puras,* ou aquelas que não podem existir senão em união com a matéria, como a forma de uma planta, de um animal, de um mineral, não são produzidas pela criação, pois, se se trata das primeiras substâncias de cada espécie, suas formas não foram criadas, mas *concretizadas* com a substância ou natureza da qual fazem parte, e se se trata de substâncias que são engendradas de novo, suas formas substanciais são produzidas por uma ação *sui generis,* chamada, não sem razão, pelos antigos *dedução* da potência da matéria: *educuntur ex potentia materiae.* Para formar uma ideia desse modo de produção, bastaria refletir que, assim como a figura de César está potencialmente contida no mármore, e o artesão, operando sobre ela, a reduz do estado de potencial ao de atualidade, assim também as diversas e poderosas forças da natureza, operando sobre a matéria que é potencialmente para diversas formas substanciais, extraem dela uma forma substancial, agindo sobre ela e agindo sobre ela em um sentido determinado, assim como a representação ou figura de César resulta no mármore, em virtude da ação produzida nele pela operação do artesão.
(i) Em relação a esta doutrina, deve-se dizer que quando há produção de uma nova substância, como de uma planta, produção que os antigos chamavam de *geração*

substancial [187] para distingui-la da criação e também da alteração ou produção acidental, o termo total, *terminus qui,* desta geração, é a substância completa, isto é, a suposição *que* começa a existir; mas o termo parcial, *terminus quo,* é a forma substancial, porque é aquilo *com que* se constituem o ser e a natureza própria da dita suposição ou nova substância subsistente. Em outras palavras: a suposição ou a substância singular, o vegetal A, é o termo total, o terminus *qui* da geração, porque é a coisa *que* é produzida e *que* recebe existência: a forma substancial é o termo parcial, o *terminus quo,* porque é a *coisa com que* se verifica a produção e *com que* se constitui o ser próprio do vegetal, como uma nova substância distinta das outras.

j) Como a matéria- *prima* e a forma substancial são entidades essencialmente incompletas, sua união resulta em *uma* substância completa, *uma* essência e *uma* suposição; o que não poderia acontecer se qualquer uma delas já fosse uma substância completa ou capaz de existir por si só. Nesse sentido, diz-se com razão que a união da forma com a matéria resulta em *unum simpliciter,* uma substância que não é nem matéria nem forma, mas sim uma terceira realidade, *tertium quid,* uma essência *sui generis,* que, sem ter nem matéria nem forma sozinhas, participa de ambas. [188]

Artigo II
Exame dos sistemas expostos.

Antes de estabelecer a probabilidade e a solidez relativa da teoria aritotélico-escolástica, discutiremos brevemente os outros sistemas.

I. EU
Tese
Os três primeiros sistemas relativos à constituição primitiva e aos princípios internos dos corpos são inadmissíveis.

Sistema atomístico-dinâmico.

Por enquanto, o sistema *atomístico-dinâmico* é absolutamente inadmissível pela simples e poderosa razão de que se coloca fora das condições do problema. Dizer, com efeito, que os princípios constitutivos e essenciais das substâncias corpóreas são corpos quimicamente simples, ou que não podem ser decompostos em partes ou moléculas heterogêneas, mas sim em partes semelhantes e homogêneas, equivale a deixar a questão intocada; pois precisamente o que estamos tentando investigar é quais são os princípios que original e primitivamente contêm a razão suficiente para a diversidade dos corpos e, consequentemente, a razão pela qual o corpo simples A é uma substância material distinta do corpo simples B.

Teoria atomística.

O sistema atomístico também é inadmissível e insuficiente: [189]

1. Porque acarreta em parte o mesmo inconveniente que o anterior, visto que os *primeiros* princípios dos corpos devem ser de tal natureza que se encontrem em todos os corpos, sejam eles grandes ou pequenos, divisíveis ou indivisíveis naturalmente, com esta ou aquela figura. Ora, a teoria atômica limita-se a explicar bem ou mal a constituição e as diferenças dos corpos compostos, mas não diz nem apresenta nada que contenha uma razão suficiente para a natureza própria e as diferenças dos átomos, os quais, apesar de serem átomos, não deixam de ser verdadeiros corpos, nem de ser substâncias distintas.

2º Porque os *primeiros* princípios ou elementos dos corpos não devem ser corpos, pois o *princípio* deve ser distinto da coisa *começada:* então é absurdo apontar átomos como *primeiros* princípios dos corpos, o que equivale a identificar e confundir o princípio com a coisa começada.

3. Os átomos são substâncias e corpos homogêneos de mesma essência, ou substâncias distintas em espécie e essência. No primeiro caso, as substâncias resultantes de sua combinação não podem ser diferenciadas exceto acidentalmente, e, consequentemente, será necessário admitir que um animal e uma mesa ou um pedaço de madeira são distinguidos apenas acidentalmente e não são substâncias essencialmente distintas. No segundo caso, permanece a questão: por que o átomo A se distingue essencialmente ou em espécie do átomo B?

Teoria dinâmica.

O dinamismo, embora à primeira vista possa parecer mais aceitável do que o atomismo, na verdade oferece maiores inconvenientes e absurdos do que este. Para o dinamismo, os diferentes corpos da natureza são agregados de substâncias simples, isto é, inextensas, o que equivale a apagar a distinção essencial e primitiva entre substância material e espiritual, concedendo à primeira simplicidade e indivisibilidade absolutas, atributos próprios da segunda. Por esta razão, sem dúvida, Leibniz, mais lógico a este respeito do que [190] outros dinamistas, concede percepção e apetite às substâncias simples que constituem e formam os corpos. Por outro lado, a teoria dinâmica torna a extensão física dos corpos inexplicável e até inconcebível, uma vez que, sob essa hipótese, somos forçados a admitir que substâncias simples, indivisíveis e inextensíveis podem formar uma extensão determinada, ou, em outras palavras, que muitos pontos matemáticos podem dar a um sólido, e muitas negações, a uma entidade positiva. Esse absurdo também não é evitado pela hipótese de Boscovich sobre os espaços vazios; pois, sem considerar que sua existência é uma afirmação puramente gratuita, ela sempre resultará na formação de uma extensão física real, divisível, tangível e impenetrável, com seres inextensíveis unidos ao nada; porque o próprio vazio é o nada, é a privação ou a ausência de uma realidade, e o nada não pode ser um elemento de uma realidade física como a extensão dos corpos.

II. Probabilidade da teoria da matéria e da forma.

Tese

A teoria aristotélico-escolástica, no sentido acima exposto, é a mais provável e a que melhor explica a constituição primitiva e a diversidade dos corpos.

Diz-se *no sentido exposto acima,* porque quando se fala de corpos, não se fala de todos eles, mas sim: 1º dos *corpos simples,* isto é, daqueles que não são meros agregados de outros corpos já formados e existentes em sua própria natureza, como a água e o ar, ou pelo menos o que os químicos consideram corpos simples; 2º daqueles corpos ou substâncias materiais produzidos por geração, [191] como os animais e as plantas, cuja natureza é diferente da natureza dos elementos ou corpos que contribuem mediata ou imediatamente para sua geração: assim, por exemplo, a planta é uma substância essencialmente distinta da terra, da água, do oxigênio, do ácido carbônico, etc., que contribuem para sua geração. Em outras palavras: entende-se a tese de corpos simples, e entre os compostos, daqueles em que os elementos que entram em sua formação e constituição perdem sua própria forma substancial para constituir parte da substância engendrada ou produzida de novo. E é preciso ter em mente que para a verdade da tese basta que existam alguns corpos desta espécie, como os animais e as plantas, sem necessidade de admitir como tais ou como substâncias novas e essencialmente distintas dos seus elementos, todos os *corpos perfeitos ou misturas,* que os Escolásticos consideravam como tais. Supondo isso, a teoria da matéria e da forma tem sua própria unidade a seu favor desde o início; pois enquanto o atomismo e o dinamismo estão sujeitos a uma multidão e variedade de opiniões por parte de seus defensores, cada um expondo-as à sua maneira, a teoria aristotélico-escolástica forma um todo compacto e conectado, de modo que todos os seus defensores são forçados a expô-la e entendê-la no mesmo sentido, apresentando uma teoria cujas partes mantêm uma unidade e relação lógica entre si, enquanto no atomismo vemos Anaxágoras, Epicuro, Descartes, Gassendi, Newton, etc., cada um com sua própria teoria especial, assim como no dinamismo, diferenças notáveis são observadas entre Leibniz, Kant e Boscovich. Aqui estão agora algumas razões diretas que mostram que a teoria da matéria e da forma é mais racional e provável do que as outras três.

1. Nesta teoria, a condição fundamental, essencial e necessária para a razão dos primeiros princípios dos corpos é perfeitamente cumprida ; porque assim como a unidade, pelo próprio fato de ser o princípio do número, embora entre na [192] ordem numérica ou quantitativa, não é um número, assim também os primeiros princípios dos corpos devem entrar ou pertencer à ordem ou classe dos seres materiais e corpóreos, mas não devem ser corpos completos e formados. E é precisamente isso que a teoria aristotélico-escolástica estabelece, segundo a qual a matéria-prima e a forma substancial são

realidades corpóreas, no sentido de que não excedem a esfera do mundo material e dos seres corpóreos; mas consideradas em si mesmas ou separadamente, não são corpos ou substâncias capazes de existir, mas princípios substanciais do corpo e elementos parciais da substância material subsistente.

2. A experiência e a observação científica também corroboram essa teoria. Por um lado, vemos que as substâncias materiais são uma mistura de potencialidade e atualidade, perfeição e imperfeição, passividade e atividade. Por outro lado, sabemos que as propriedades e atributos dessas substâncias devem estar em relação e proporção com sua essência e, consequentemente, com seus princípios constituintes, uma vez que, na ausência de intuição ou conhecimento imediato e direto dessas essências e de seus constituintes, só podemos chegar ao seu conhecimento por meio de suas propriedades, efeitos e diversas manifestações. Acrescente-se a isso o fato de que nos corpos observamos certas propriedades e modificações de natureza inerte e passiva, como extensão ou quantidade, ao lado de outras de natureza ativa, como força generativa, força vegetativa, sensibilidade, força motriz etc. Portanto, é muito natural, e não menos de acordo com as exigências da indução científica, admitir dois princípios dessa natureza que contenham a razão suficiente para esses fenômenos. E tais são, sem dúvida, a matéria-*prima* e a forma substancial: a extensão e as outras propriedades que envolvem a inércia e a passividade pertencem à substância corpórea em razão e por causa da *matéria-prima,* que é essencialmente inerte e indiferente a toda atividade: ao contrário, as propriedades ativas que são encontradas em maior ou menor grau na substância material [193] originam-se da forma substancial, do primeiro ato, *actus primus,* ou atualidade primitiva e essencial do corpo, actus primus, ou atualidade primitiva e essencial do corpo, e como tal a origem e razão suficiente para sua atividade. E isso quase adquire a força de demonstração científica, quando se tem em mente que o grau de atividade e o tipo e número de forças ativas em cada substância corpórea estão em relação e proporção à natureza própria e à superioridade relativa de sua forma substancial. O que acabamos de dizer a respeito das várias propriedades dos corpos é igualmente verdadeiro para a mistura de perfeição e imperfeição, de potencialidade e atualidade, que existe nas substâncias materiais. A *causa a priori,* a razão suficiente e original para a imperfeição e potencialidade da substância corpórea, é e não pode ser outra coisa senão a matéria prima que faz parte de sua natureza, uma vez que a essência própria dessa matéria consiste em ser pura potencialidade que exclui todo ato, toda perfeição atual. Da mesma forma, a razão primitiva e suficiente *a priori* para o que é atual e perfeito na substância material deriva da forma substancial, que é por sua própria natureza *ato,* perfeição atual, atualidade primária e fundamental. Qualquer pessoa pensante reconhecerá, sem dúvida, que, desse ponto de vista, a teoria de Aristóteles e dos Escolásticos é altamente racional e filosófica. Esta teoria também está extremamente em conformidade com a razão; pois nela a unidade e a diversidade específicas das substâncias materiais são melhor concebidas e explicadas. Não se pode negar, de fato, que a essência ou natureza do cavalo, por exemplo, é *uma* essência e não duas ou três, e também que é essencialmente distinta da natureza ou

essência da planta, da água, do oxigênio, etc. Se, então, a doutrina ontológica relativa à identificação real da unidade com o ser da coisa significa alguma coisa, *unum et ens convertuntur;* se há alguma verdade na doutrina altamente filosófica que nos diz que a unidade de uma coisa segue a lei e a condição de sua natureza ou essência, é necessário que os princípios constitutivos dos corpos sejam de tal natureza que contenham a [194] razão suficiente para a unidade e a diversidade essenciais dos corpos. O atomismo e o dinamismo são claramente incapazes disso, uma vez que, para esses sistemas, os corpos nada mais são do que meras coleções de outros corpos, uma concepção evidentemente incompatível com a *unidade* da essência e com a *diversidade* específica das substâncias materiais. Ao contrário, a teoria que defendemos apresenta uma razão racional e filosófica suficiente para essa unidade e diversidade, ao estabelecer a diversidade primitiva e original das formas substanciais, e ao ensinar que esta, como primeiro ato da matéria, como sua atualidade e determinação substancial e essencial, constitui consigo uma essência ou substância completa, determinada e distinta das demais substâncias materiais que têm forma substancial distinta, assim como a estátua de Platão é distinta da de César, porque a forma daquela é diferente da forma que a madeira recebe para representar esta. 3. Atomistas e dinamistas são incapazes de apontar uma razão *a priori* verdadeiramente suficiente e filosófica para a diversidade radical e fundamental que separa as substâncias espirituais das materiais. Os primeiros se reduzem a apontar a extensão como a razão *a priori* suficiente para essa diversidade. Assim, a extensão não constitui a própria essência da substância material, como todos os filósofos, exceto Descartes, reconhecem: portanto, ela não pode constituir a razão *a priori,* verdadeiramente primitiva e essencial, para a diversidade absoluta entre as substâncias espirituais e materiais. Quanto aos dinamistas, longe de poderem apontar a razão *a priori* suficiente para essa *diversidade,* pode-se dizer que seu sistema os leva logicamente a apagar a linha essencial e primitiva de separação entre uns e outros, pois para eles os corpos não são mais que agregados ou coleções de substâncias, atributos e predicados simples, indivisíveis e inextensíveis, próprios da substância espiritual. O que a teoria escolástica nos diz sobre isso agora? Que entre substância espiritual e material existe uma distinção essencial, primitiva e absoluta [195], porque a substância espiritual é uma forma simples, subsistente em si mesma, sem união com qualquer matéria, nem dependência dela; ao passo que a substância material, seja superior ou inferior, animada ou inanimada, composta ou simples *ad sensum,* isto é, fisicamente divisível ou indivisível pelas forças da natureza, grandes ou pequenas, é composta de matéria e forma como de dois princípios essenciais, incompletos e constitutivos de sua natureza e substância. Todo corpo, toda substância material, envolve uma composição de matéria-prima e forma substancial; toda substância espiritual exclui essa composição. Eis a única e verdadeiramente suficiente razão *a priori* que explica a diversidade primitiva e absoluta entre corpo e espírito.

Objeções

Obj. 1ª Só devem ser admitidos como princípios de corpos os elementos neles descobertos por sua síntese e análise; assim, os procedimentos analíticos e sintéticos nos levam à existência de corpos simples, e não à matéria *prima* e à forma substancial, entidades que as experiências químicas não descobrem em parte alguma: portanto, a teoria escolástica é inadmissível.

Resposta: É verdade que os procedimentos analíticos e sintéticos pertencentes à ordem *física* e *química* não nos levam à descoberta da matéria -*prima* e da forma substancial, pela simples razão de que estas nunca existem nem podem existir isoladamente ou separadas umas das outras; mas os procedimentos analíticos e sintéticos da *razão,* apoiados por induções experimentais, bem como por conceitos ontológicos e racionais, nos levam à sua descoberta. Os princípios ou elementos que a física e a química descobrem nos corpos pressupõem necessariamente outros princípios anteriores e mais íntimos; porque esses elementos são corpos verdadeiros, completos, divisíveis, extensos e, acima de tudo, distintos uns dos outros em sua natureza; e [196] o que se busca aqui são precisamente os princípios de *todos* os corpos, e não daqueles que são mais ou menos compostos: o que se busca aqui são princípios de tal natureza que por eles se possa explicar, não apenas por que a água é distinta do ar, para o qual os princípios indicados pela química talvez bastassem, mas por que o oxigênio é distinto do hidrogênio, por que a natureza e as propriedades do corpo A, seja simples ou composto, são diferentes da natureza e das propriedades do corpo C. Em uma palavra: aqui não estamos lidando com *princípios acidentais e secundários,* mas com os princípios essenciais e *primitivos* dos corpos. Portanto, os princípios indicados pelos químicos estão fora das condições naturais do presente problema, como já indicamos.

Obj. 2ª Se a matéria- *prima* é uma potencialidade pura que não inclui nenhuma atualidade, seja de essência ou de existência, como dizem os escolásticos, ela se identifica com o nada e, consequentemente, não pode ser o princípio real dos corpos. Isso é confirmado pela definição de Aristóteles, quando ele afirma que ela *não é um quid, nec quale, nec quantum, ned aliquid eorum per quae ens determinatur.*

Resposta: É falso que a matéria-prima seja identificada com o nada porque não possui natureza determinada *própria* e *em si mesma ,* nem a atualidade da existência, que pressupõe a essência determinada e singular que recebe. Entre o nada absoluto e a essência atual ou o ser em ato e como existente, media o potencial *subjetivo* e interno de receber atualidade e determinação, de modo que a matéria-prima, embora possa ser chamada de *prope nihil,* como disse Santo Agostinho, não é identificada com o nada, mas é uma realidade positiva, cujo ser próprio consiste na aptidão ou potencialidade de constituir uma essência determinada ao ser atuada pela forma substancial. A obscuridade que acompanha esta concepção da matéria- *prima* tem sua origem: 1º do esquecimento e da ignorância da doutrina da filosofia cristã sobre a divisão do ser em ato e potência; 2º e principalmente da dificuldade que [197] experimentamos em conceber, ou melhor, imaginar, uma realidade ou entidade positiva sem existência real; mas esta dificuldade desaparece em grande parte se tivermos em mente que a matéria- *prima* não deve ser

concebida como uma realidade ou entidade colocada na natureza *sem* o ato real de existir, porque isso seria equivalente a conceber uma coisa como existente sem existência; mas sim deve ser concebida como uma entidade que, embora *por si mesma,* isto é, na medida em que é apenas uma potencialidade real para se transformar na essência A ou B, não tem existência real, porque isso pressupõe essência, no entanto ela sempre existe de fato e na realidade, uma vez que é sempre atuada e determinada por alguma forma substancial que a torna capaz de receber existência simultaneamente com a forma. Quanto à definição de Aristóteles, tudo o que ela significa é que, devido à realidade mínima da matéria-prima e sua total imperfeição como um ser real, é mais fácil formar uma ideia de suas características e predicados por meio de negações do que por meio de afirmações. O ditado popular *"os extremos se encontram"* tem uma aplicação prática e filosófica aqui. A realidade suprema e a infinita atualidade de Deus nos compelem a proceder por negações em vez de afirmações, como ensina São Tomás, a fim de formar uma ideia da essência divina e seus atributos; e *a matéria primordial nos compele da mesma forma,* pela razão inversa, isto é, por causa de sua realidade mínima e de sua completa potencialidade.
Obj. 3ª Os progressos e experimentos realizados recentemente na química demonstram que o que os antigos consideravam gerações e corrupções substanciais são, na realidade, meras composições e decomposições: assim, por exemplo, a água é dissolvida em oxigênio e hidrogênio por meio da eletricidade, que a reforma novamente reunindo esses fluidos. Portanto, não há necessidade ou motivo racional para admitir a geração de substâncias, nem, consequentemente, a existência de matéria- *prima* e forma substancial. [198]
Resposta: Para compreender o pouco valor real e científico desta objeção, à qual alguns atribuem grande importância, basta concentrar-se nas seguintes reflexões:
a) Admitindo tudo o que é afirmado na objeção, e também admitindo que no exemplo dado da água e outros semelhantes, não há verdadeira geração substancial, nada pode ser legitimamente inferido contra a tese estabelecida, considerando que a necessidade ou possibilidade de geração substancial sempre permanecerá para esses componentes da água, e acima de tudo sempre será necessário buscar os primeiros princípios do oxigênio ou de quaisquer outros corpos simples, e apontar a razão suficiente e a origem interna da diversidade de essências e propriedades entre os vários corpos simples que os químicos admitem. Ou seja, o problema permanece intacto em substância, e a objeção se refere apenas a certos detalhes secundários, a saber, se nos casos A e B há verdadeira geração ou produção de uma substância, ou se há apenas uma combinação de vários corpos.
b) A verdade, porém, é que os químicos não têm o direito de negar a geração substancial, mesmo em relação a corpos inorgânicos compostos, seja porque a própria química decompõe diariamente corpos que antes considerava simples, seja principalmente porque os mesmos corpos ditos *simples,* como o oxigênio, as bases metálicas etc., incluem o fluido elétrico, que os acompanha inseparavelmente. Portanto, enquanto os químicos não nos apresentarem um corpo privado e separado de todas as espécies e modos de eletricidade, não poderão demonstrar a existência de corpos absolutamente simples, nem,

consequentemente, estabelecer demonstrativamente a inexistência ou a impossibilidade da geração substancial, mesmo em relação a corpos mistos ou compostos.
c) Não há repugnância ou contradição entre experimentos químicos e a teoria escolástica; e isso não apenas pelas razões indicadas anteriormente, mas porque, uma vez aceitos os experimentos e seus resultados sensatos,[199] o químico e o partidário da teoria escolástica poderão discordar quanto às deduções racionais deles. Enquanto o químico, nos fenômenos e experimentos relacionados à água, por exemplo, não verá nada mais do que uma mera composição e decomposição, união *mecânica* e separação de hidrogênio e oxigênio, este último verá aqui uma verdadeira geração substancial, isto é, a produção e destruição de uma nova substância, realizada pelas forças da natureza oportunamente aplicadas e auxiliadas pela arte. E, verdadeiramente, tal dedução não pode ser considerada inteiramente infundada. A diversidade de propriedades revela e indica a diversidade de essência e substância: uma vez que é, portanto, fora de dúvida que as propriedades e efeitos da água são muito diferentes daqueles do hidrogênio e do oxigênio, é muito provável que a essência da água seja substancialmente diferente daquela de seus componentes. Em suma: os experimentos químicos e os fenômenos resultantes não provam nada *com certeza* a favor ou contra a geração substancial, tornando necessário, portanto, recorrer a outros fundamentos racionais e experimentais.
d) Finalmente, para convencer-se, até o ponto da evidência, de que a química não pode opor nada verdadeiramente sólido e demonstrativo à teoria aristotélico-escolástica, basta ter em mente: 1º que sua maneira de explicar a formação e a produção dos corpos que aparecem e desaparecem na natureza, só é aplicável aos corpos compostos de vários elementos, mas não aos simples ou incapazes de decomposição, não só em virtude de procedimentos químicos, mas também pelas forças da natureza, sendo inevitável chegar a corpos nessa condição, sob pena de proceder *in infinitum;* 2º que sua teoria é igualmente inaplicável aos corpos compostos, mas animais e vivos, a menos que eles nos apontem no fundo de suas seções e cadinhos os elementos ou moléculas que constituem a vida nas plantas e nos animais. Os corpos orgânicos e as substâncias vivas sempre se oporão a uma barreira intransponível às teorias químicas e [200] atômicas, ao mesmo tempo em que falarão muito alto em favor da teoria da matéria e da forma substancial (1).
{(1) Ao final do exame e discussão do problema relativo aos princípios constitutivos e primários dos corpos, devemos lembrar que, apesar das preocupações filosóficas da época, Leibnitz não pôde deixar de reconhecer e confessar a solidez da teoria escolástica. Eis como isso é expresso: «Lors que je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; Mas neste novo ano, depois do bem das meditações, eu acho que é impossível encontrar os princípios de um verdadeiro conjunto na matéria-prima, ou amas de festas ao infinito. Ou a multidão não pode ter a realidade que em unidades verdadeiras, que vêm de ailleurs, e todos os outros escolheram que os pontos não são constantes que o continu ne saurait être composto: donc pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir a um átomo de forma, então qu'un être material Ne saurais são ao mesmo tempo materiais e parfaitement indivisíveis, ou doué d'une vèritable unité. Il fallut donc rappeller et comme reabilitate as *formas substanciais,* se decriées aujourd'hui.»

Capítulo Três
Propriedades e Condições Gerais dos Corpos

Se é verdade que as propriedades de uma coisa são como as *consequências* naturais e espontâneas de sua essência, então está, sem dúvida, dentro do escopo do método científico lidar com as propriedades e condições gerais dos corpos após ter lidado com os princípios constitutivos de sua essência. E digo *geral* porque lidar com as propriedades especiais ou próprias de alguns corpos, como fluidez, porosidade, elasticidade, as manifestações e fenômenos da eletricidade, energia calórica, etc., pertence às ciências físicas e naturais e não à cosmologia, que é como a *metafísica* dos corpos. Como já falamos da atividade ou força ativa que, em nossa opinião, é apropriada a todos os corpos em maior ou menor grau, uma atividade ou eficiência que é uma consequência natural da forma substancial, o primeiro ato e energia radical de toda substância material, falaremos aqui apenas de extensão, mobilidade, tempo e espaço. [202]

Artigo I
A extensão ou quantidade dos corpos.

Observações preliminares.

1. A experiência nos ensina que estamos cercados de dificuldades e obscuridade quando tentamos explicar e definir a extensão. A causa desse fenômeno encontra-se na própria natureza da noção de extensão, que, por ser simples e primitiva, por ser a base geral de nossas sensações e a condição necessária das representações sensíveis, é claramente percebida e sentida, mas não é facilmente definida ou explicada em palavras. Assim, somos forçados a nos contentar com explicações e definições como as seguintes: extenso é "aquilo que tem partes externas às outras": *quod habet partes extra partes.* Extensão é "a propriedade dos corpos pela qual eles têm partes externas às outras": é "o acidente em razão do qual a substância material é distribuída em partes".

2. No entanto, seja o que for que se deseje sobre a precisão mais ou menos científica destas e de definições semelhantes, é certo que a substância corpórea que possui extensão, isto é, na medida em que é efetivamente afetada por ela, é adequada para: 1. *distinção e distribuição em partes integrais,* isto é, a distinção *situacional* e a posição ordenada de algumas partes fora de outras, em virtude das quais a cabeça de Pedro, por exemplo, é distinta do pescoço, está fora dele e acima dele; 2. *localização,* isto é, ocupação real, ou pelo menos a aptidão e exigência natural para preencher ou ocupar um lugar determinado; 3. *divisibilidade* ou capacidade de ser dividido em partes de uma extensão determinada; 4. *impenetrabilidade,* ou a [203] faculdade de excluir outros corpos do próprio lugar; 5. *mensurabilidade,* ou a capacidade de ser medido.

3. A extensão é uma propriedade inseparável de todo corpo, como demonstra a experiência. Disso devemos logicamente inferir que, entre os princípios essenciais e constitutivos da substância material, há algo que contém em si a razão suficiente para a extensão, como uma propriedade que necessária e inseparavelmente segue e acompanha a essência do corpo. Esse *algo,* a razão suficiente e *a priori* para a existência da extensão

nas substâncias materiais, é *a matéria-prima,* com a qual a extensão mantém uma relação natural, o acidente passivo e inerte de sua natureza, assim como as qualidades ou forças ativas mantêm uma relação com a forma substancial, a realidade primária e a energia fundamental da substância corpórea.
4. Filósofos, tanto antigos quanto modernos, não conseguiram chegar a um acordo sobre o conceito essencial de extensão, alguns afirmando que sua essência consiste na impenetrabilidade, outros na divisibilidade, etc. Nossa opinião é expressa no seguinte:

Tese
A essência da extensão consiste na distribuição em partes, isto é, na distinção e posição atual de algumas partes fora de outras.

1. O constituinte essencial de uma coisa é aquilo que, concebido com precisão em relação a outros atributos, representa a coisa como uma essência determinada, e que é também o fundamento lógico que contém a razão suficiente para os outros atributos da coisa: assim, concebendo a substância material como distribuída em partes distintas e colocadas fora uma da outra, concebemo-la como *extensa;* e ao mesmo tempo concebemos essa distribuição em partes como a razão suficiente para os outros atributos que são apropriados à substância em razão da extensão: portanto, a distribuição e a posição de algumas partes fora de outras constituem o atributo primitivo e [204] essencial da extensão. Afirmação e dedução que são confirmadas pela dependência lógica e posterioridade dos outros atributos relacionados à substância como *extensa.* Porque, na realidade, e falando cientificamente, se a substância A é divisível, é *porque* tem partes colocadas fora umas das outras: se ocupa um lugar determinado, é porque consiste em partes distribuídas e situadas fora umas das outras; o que se aplica igualmente aos outros atributos.
2. Para os filósofos católicos, há outra prova não menos eficaz e poderosa, tirada do que ocorre no sacramento da Eucaristia, onde o corpo de Jesus Cristo existe com sua própria quantidade ou extensão e, consequentemente, com o que lhe é essencial, a menos que digamos que uma coisa existe sem sua própria essência. Ora, dos vários atributos que reconhecemos na extensão, o corpo de Cristo só conserva a real distribuição e distinção em partes, segundo a qual a cabeça é distinta dos braços, estes dos pés, etc., mas não conserva nem a extensão local, visto que se encontra inteiramente em qualquer parte do lugar ocupado pela espécie; nem a impenetrabilidade que a ocupação do lugar pressupõe; nem a divisibilidade ou mensurabilidade, visto que não se divide, mesmo que as espécies se dividam, e se encontra inteiramente sob qualquer parte destas. Portanto, para o filósofo cristão, é quase certo que a essência da extensão consiste na distribuição em partes e na posição de umas fora das outras. Do que registramos aqui e em outras partes deste

trabalho sobre a extensão e a natureza dos acidentes e propriedades, podemos inferir o seguinte:

Corolários

1. A substância material não possui pluralidade e distinção de partes reais, exceto sob extensão e em razão da extensão, isto é, na medida em que é efetivamente afetada e modificada pela extensão. Pois, se a essência da extensão, e consequentemente seu efeito formal e primário, consiste na distribuição real em partes, é claro que esta não existe na substância exceto *por causa* da extensão, *com a* extensão,[205] e sob a condição de ser modificada *pela* extensão. Por esta razão, São Tomás diz que "a diversidade de partes não pode ser concebida na matéria ou na substância material sem quantidade". Estamos falando aqui de *partes reais;* pois, se estamos falando de *partes potenciais,* elas pertencem à substância material independentemente da extensão. A razão é que, se supusermos uma substância material sem qualquer extensão por virtude divina, haveria, no entanto, nela uma pluralidade potencial de partes, na medida em que ela tem *a aptidão* e até mesmo a necessidade natural de receber extensão e, por meio disso, uma pluralidade e distribuição em partes reais.
2. O *todo* extensivo ou quantitativo não deve ser confundido com o *todo essencial.* A totalidade *quantitativa* de um corpo ou substância material resulta da pluralidade e união de certas partes integrantes; a totalidade *essencial* resulta da pluralidade e união real das partes ou princípios essenciais do corpo. Portanto, para o primeiro todo, um número determinado de partes integrantes, ou uma certa extensão, é necessário; enquanto a totalidade da essência pode ser preservada em qualquer parte do todo extenso, desde que não determine ou implique a separação da forma substancial que constitui e determina essa substância material. Uma onça de ouro, considerada como um *todo* quantitativo , requer um número determinado de partes integrais unidas; mas *toda* a essência do ouro é preservada ou existe em uma parte mínima desse metal. Um animal que não tem um braço não tem a totalidade quantitativa que lhe corresponde, mas tem a totalidade da essência.
3º Embora todo corpo atual e verdadeiramente extenso seja naturalmente impenetrável, porque por força e razão de sua extensão exige e ocupa um lugar correspondente às suas dimensões, isso não significa que o resultado real desse efeito, isto é, a ocupação real de seu próprio lugar por outro corpo, não possa ser impedido pela infinita virtude de Deus, visto que a impenetrabilidade não constitui a própria essência da extensão, mas é antes um efeito ou manifestação secundária dela. Além disso, como [206] a impenetrabilidade é posterior na ordem da natureza, não apenas à extensão considerada em seu aspecto essencial, que é a distribuição ou distinção das partes *in ordine ad se,* mas também à extensão *in ordine ad locum,* em relação à ocupação do lugar, segue-se que a impenetrabilidade pode ser suspensa ou separada pela onipotência divina, não apenas da extensão na medida em que envolve a distribuição e distinção da substância em partes, como ocorre na Eucaristia, mas também da extensão na medida em que envolve a

ocupação de um lugar determinado, como ocorreu quando Jesus Cristo entrou onde estavam os Apóstolos, *januis clausis.* Se nos perguntarem a razão científica e *a priori* de tudo isso, responderemos que a ocupação do espaço, a impenetrabilidade, a divisibilidade, etc., são efeitos ou afecções que surgem espontaneamente dos princípios constitutivos dos corpos e da essência da quantidade, recebida ou existente na substância material resultante desses princípios, mas não são nem a substância em si nem a essência da extensão. Em toda a filosofia racional, Deus não pode fazer uma coisa existir sem sua essência, porque isso implica uma contradição; mas Ele pode fazer uma coisa existir sem aquilo que é um efeito secundário e uma manifestação posterior da essência, na qual nenhuma contradição é descoberta. pois esses efeitos secundários e essas afecções ou manifestações que seguem a essência, "dependem", como São Tomás apropriadamente observa, "dos princípios essenciais da coisa, como de causas próximas, mas dependem ao mesmo tempo de Deus, como de sua primeira causa; e a primeira causa pode preservar o ser ou a existência de uma coisa, cessando as segundas causas: " *Dependent a principiis essentialibus rei, sicut a causis proximis, sed a Deo, sicut a causa prima; causa autem prima potest conservare rem in esse, cessantibus causis secundis.*

4. Então, o que a doutrina católica ensina sobre o augusto sacramento da Eucaristia não envolve nenhuma contradição ou impossibilidade absoluta, e desafiamos todos os filósofos [207] a nos mostrar que as seguintes afirmações envolvem uma contradição: 1. Cristo está na Eucaristia como uma substância material, isto é, como um homem singular composto de corpo e alma racional; 2. O corpo de Cristo na Eucaristia é extenso, porque possui o que é essencial à extensão, ou seja, a distribuição real e a distinção das partes, de tal maneira e no sentido que a cabeça é distinta dos braços, estes do pescoço, &c.; 3. Ele existe lá sem extensão local, isto é, sem ocupação *real* de lugar, e também sem divisibilidade, sem impenetrabilidade, sem mensurabilidade; porque todos estes são efeitos secundários e atributos da extensão no essencial, e consequentemente podem ser separados do corpo de Cristo por infinita onipotência, sem que esta e sua extensão deixem de existir: 4º o corpo de Cristo pode estar em muitos lugares ao mesmo tempo, ou falando com mais rigor filosófico, pode existir simultaneamente sob muitas espécies: porque impedida a consequência ou existência da ocupação do lugar e da impenetrabilidade, desaparece a razão suficiente imediata, pela qual um corpo exige e ocupa um lugar determinado.

Escolium

Ignoramos o problema da divisibilidade finita ou infinita dos corpos, não apenas por uma questão de brevidade, mas porque consideramos esse problema de pouca utilidade prática e, sobretudo, insolúvel para a razão humana. Limitamo-nos, portanto, a registrar que São Tomás defende ou admite a divisibilidade infinita do corpo matemático; mas rejeita a divisibilidade infinita do corpo físico, isto é, considerado na medida em que constitui uma essência determinada e específica, existente na natureza. "O corpus matemático", diz ele, "é divisível in infinitum, no qual é considerado uma única razão de quantitatis, no qual é

repugnante às divisões do infinito." “Sed corpus naturale (isto é, o corpo considerado na medida em que é uma substância física com sua [208] essência ou natureza determinada, resultante da união da forma substancial A ou B, com a matéria-prima), quodconsideratur sub tota forma, no potest in infinitum divide, quia quando jam ad mínimo deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud.”

Artigo II
O movimento.

Considerar os efeitos, as espécies, as leis e as diversas manifestações do movimento nos corpos pertence às ciências físicas, razão pela qual nos limitaremos aqui a apresentar algumas reflexões sobre o movimento como fenômeno geral dos corpos, e como derivação de sua essência.

1. Considerando o movimento *como ativo e passivo simultaneamente,* isto é, na medida em que significa ou abrange *força motriz* e *mobilidade,* pode ser chamado de propriedade geral dos corpos, não havendo nenhum que não seja capaz de mover outros corpos ou de receber movimento. Também pode ser dito ser a propriedade geral ou afeição dos corpos, mesmo quando considerados ativamente, no sentido de que todo corpo ou substância material provavelmente contém alguma força ou poder ativo capaz de realizar certos movimentos ou operações, dadas as condições apropriadas para o exercício desse poder: porque, assim como toda substância material tem sua própria essência e natureza, também deve ter uma faculdade operativa ou atividade potencial correspondente à sua natureza.

2º. Neste sentido e por esta razão, os Escolásticos diziam com Aristóteles que a natureza é o princípio do movimento; *principium et causa motus et quietis, ejus in quo est,* "o princípio e a causa do movimento e da quietude do [209] sujeito ou corpo em que estes fenômenos ocorrem". Pois, na realidade, se perguntarmos a causa ou a razão suficiente pela qual o corpo A exerce tais e tais movimentos e operações; e por que ele tem a aptidão para receber o movimento A e estados de quietude B ou C, diferentes dos movimentos, operações e estados de quietude do corpo B, podemos responder com sinceridade que é porque a essência do corpo A é diferente da essência do corpo B, pela mesma razão que eles têm uma forma substancial diferente, a qual, como o primeiro e essencial ato da substância material A, é a raiz primitiva dos poderes, faculdades, movimentos e ações próprios daquela essência, poderes e movimentos que estão em harmonia com sua relativa perfeição na escala das substâncias corpóreas.

3. Disso decorre que, embora na linguagem comum tomemos e utilizemos os termos *natureza e essência como sinônimos,* a rigor seus significados são diferentes. *A essência* expressa a ordem da existência, e essa denominação corresponde à coisa na medida em que inclui certos atributos ou uma entidade capaz de receber existência: a própria entidade e essência da coisa é chamada *natureza,* na medida em que é a base e o princípio de certos movimentos e operações. "O nome natureza", diz São Tomás, "parece significar a

essência da coisa, na medida em que expressa a ordem de sua operação própria, ao passo que nada é destituído de sua própria operação."
E é importante não perder de vista o fato de que esta mesma palavra " *natureza"* também tem vários outros significados, que devem ser cuidadosamente definidos para evitar erros nesta, como em outras questões filosóficas. Seus principais significados são: 1. Deus, como o autor dos seres naturais; neste sentido, alguns filósofos tendem a chamá-lo de " *natura naturans",* e mais apropriadamente Santo Agostinho, *"natura criadora".* 2. A universalidade ou totalidade das coisas criadas; neste sentido, dizemos que *a natureza* é o efeito de uma inteligência. 3. A propensão e aptidão em conformidade com a natureza própria de um ser; e neste sentido, diz-se que o vício [210] é contra a *natureza* do homem. 4. Movimentos e operações que são executados sem indiferença ou liberdade, e com determinação espontânea e necessária *ad unnum.* E neste sentido dizemos que a nutrição é uma *função natural,* a circulação do sangue um movimento da *natureza* animal ; 5. aquilo que não excede os poderes das causas secundárias, ou a compreensão da razão humana; e neste sentido dizemos que a ressurreição de Lázaro excede os poderes da *natureza,* e que o mistério da Trindade é *sobrenatural;* 6º nascimento com respeito aos homens, como quando se diz que o filho primogênito é preferido aos outros e antes deles por sua *natureza.*
4. A palavra movimento também admite significados vários e diversos, que podem dar origem a imprecisões e confusão de ideias. Em seu sentido mais amplo e impróprio, significa qualquer operação ou ato, e nesse sentido pode ser atribuído e predicado de Deus. Em um sentido menos amplo, é tomado como equivalente à mutação, em virtude da qual algo novo é adquirido ou perdido, intervindo em uma mutação real do ser; e nesse sentido não se aplica a Deus, que é absolutamente imutável e exclui todos os acidentes, mas pode ser atribuído aos anjos, sujeito a modificações e operações acidentais. Limitando e determinando ainda mais seu significado, qualquer mutação sensível é chamada de *movimento* , isto é, capaz de ser percebida pelos sentidos, mesmo que ocorra instantaneamente, como a geração e a corrupção substancial dos corpos. Finalmente, em seu sentido próprio, movimento significa as mutações que se verificam ou se realizam de maneira sucessiva, como acontece quando a água passa gradualmente de um grau de calor inferior para outros superiores, e sobretudo no movimento local, que é o que se entende e significa por esta palavra, se os antecedentes ou as circunstâncias não indicarem o contrário.
5. As reflexões precedentes, e especialmente o que afirmamos a respeito da dependência e relação do movimento com a essência ou natureza da coisa, como princípio total, e com a forma substancial como seu princípio radical e especial [211], se não provam, pelo menos tornam muito provável que o movimento, pelo menos o movimento local e sucessivo, seja um acidente verdadeiramente distinto do corpo movido. E, na verdade, parece-nos claramente improvável e até absurdo dizer que a pedra que agora está em movimento não experimentou nenhuma mutação real, ou que não possui algo real que não possuía quando estava imóvel. Por outro lado, é inegável que o movimento dessa pedra

aumenta ou diminui, sob determinadas circunstâncias, sem que com isso aumente ou diminua a entidade ou substância da pedra: então, se o movimento é verdadeiramente identificado com a pedra e não é uma realidade acidental distinta dela, teremos que admitir e conceder que a substância da pedra aumenta e diminui.
6. Em virtude da impenetrabilidade decorrente da extensão, a ação de um corpo sobre outro é acompanhada por uma reação igual e oposta. Se, quando o corpo A atua sobre o corpo B, impelindo-o, este último pudesse ser penetrado pelo primeiro sem resistência, como se estivesse se movendo no vácuo, não haveria ação do corpo A sobre o corpo B. Mas este não é o caso; em vez disso, em virtude de sua impenetrabilidade, o corpo B resiste com a força necessária para impedir sua própria penetração e, consequentemente, com uma reação oposta e igual à ação do corpo A.
7. Do que foi explicado até aqui, conclui-se que um corpo não pode mover outro, nem agir para produzir e determinar nele qualquer mudança, exceto sob a condição de ter contato, imediato ou mediato, com o mesmo. A razão é que, como um acidente, em sua unidade e identidade numérica, não pode passar de um sujeito a outro, o corpo A não pode mover ou influenciar o corpo C, ao qual está unido por contato imediato. Por essa razão, e nesse sentido, os Escolásticos diziam que o motor e a coisa movida devem estar juntos ou unidos: *movens et motum oportet esse simul,* ou seja, que o corpo agente e motor deve ter conjunção com o corpo movido e paciente, seja por meio do contato imediato de sua própria extensão, *contactu quantitatis,* seja por contato de *virtude,* atuando sobre os corpos intermediários e, por meio destes, sobre o paciente movido ou não-mudo. Além disso, pode-se dizer, em geral, de todo agente, seja corpóreo ou espiritual, que, para produzir um efeito real ou uma mutação em outro sujeito, é preciso que este último esteja presente, ou com presença substancial e assumida, *praesentia suppositi,* ou pelo menos com a presença da virtude ativa.

Artigo III
Tempo.

Para analisar e descobrir a natureza do tempo, é importante ter em mente que concebemos o tempo como um tipo ou modo de duração. Portanto, antes de determinar a noção metafísica de tempo, é necessário entender em que consiste a duração. Assim:
a) Por duração entendemos *a permanência de uma coisa no ser ou na existência.* Isso equivale a dizer que a duração não é uma realidade ou entidade distinta da existência da coisa, visto que nada mais é do que *existência contínua,* de modo que o que a duração acrescenta à existência é uma mera negação, ou uma relação de razão. Se essa mesma questão for transferida para o domínio da essência, sua solução ou resposta depende da opinião de alguém sobre a real distinção entre essência e existência em substâncias finitas. Se a existência real não se distingue realmente da essência da coisa, então sua duração também não se distinguirá dela; mas na hipótese oposta, a duração se distinguirá da essência.

(b) Coisas ou seres que têm duração ou permanência [213] no ser podem ser reduzidos a três classes deste ponto de vista. Na primeira está Deus, o único que é absolutamente imutável quanto à essência, existência e operação; de modo que nada nele começa ou termina, nada adquire ou perde. Há outros seres que possuem um certo grau de imutabilidade em sua essência e existência, seja porque não estão sujeitos à geração e à corrupção substancial, seja porque, uma vez em posse da existência, têm, nas condições próprias de sua natureza, razão suficiente para perdurar e permanecer nela sem limitação, excluindo qualquer termo de duração *a parte post.* No entanto, essa relativa imutabilidade com respeito à essência e à existência é acompanhada por mutabilidade acidental, pelo menos no que diz respeito às ações que podem realizar e às perfeições acidentais que podem receber. A esta segunda classe pertencem os anjos e também a alma racional separada do corpo. Finalmente, há outros seres que estão sujeitos à mutação essencial, na medida em que começam e terminam pela geração e corrupção substancial. uma mutação da existência, na medida em que, sendo substâncias compostas, não têm em si o princípio e a razão suficiente para conservar perpetuamente o ser; uma mutação de acidentes e operações, não apenas imateriais e instantâneas, como os anjos, mas pertencentes à ordem sensível, material e sucessiva, como o são as substâncias materiais que constituem a natureza ou o mundo dos corpos.

c) Em relação e em harmonia com essas três classes de seres, é necessário apontar três tipos de duração, dos quais o primeiro é chamado *eternidade,* e é a permanência da existência em um ser que é absolutamente imutável sob todos os pontos de vista. É desnecessário acrescentar que a duração própria de Deus, isto é, sua eternidade, é verdadeiramente identificada com sua essência, visto que esta última não se distingue de sua existência, independentemente do que se pense sobre esta questão em relação às essências criadas. O segundo tipo de duração, isto é, a permanência da existência em uma coisa, que é invariável quanto à [214] substância e preservação do ser recebido, mas variável e sujeita a mutações acidentais, era chamado de *aerum* pelos antigos; e poderia ser chamado de *eternidade* participada , ou *a parte post.* Finalmente, a duração das coisas sujeitas à mutação substancial, e também a mutações sucessivas de sua natureza e que caem sob o domínio dos sentidos, é o que se chama *tempo.* Aplicando e desenvolvendo as noções acima, não será difícil determinar a noção adequada de tempo. Assim como concebemos a eternidade como a medida da duração de Deus, e ainda assim ela é verdadeiramente identificada com essa duração da existência divina e, consequentemente, com esse ser de Deus como absolutamente invariável e imutável, assim também o tempo é verdadeiramente identificado, ou *a parte rei* , com a duração e, consequentemente, com a existência de certas substâncias como sujeitas a mutações sucessivas, perceptíveis e experienciais para nós. E se concebemos o tempo como uma *medida* das coisas, é porque, comparando, por meio da razão, alguns movimentos com outros, algumas mutações com outras e a sucessão relativa de suas partes, concebemos e imaginamos essas mutações e sucessões de movimentos como partes unidas e relacionadas que formam um todo contínuo, ainda que *a parte rei* e fora da razão e da imaginação, existam

apenas os vários tipos de movimentos e mutações que ocorrem nos corpos e em nossas almas. Portanto, a noção geral e completa de tempo, considerada como uma medida da duração das coisas, é uma noção em parte objetiva e em parte subjetiva. É *objetiva* na medida em que representa e significa mudanças *reais* nas coisas, cuja duração é medida pelo tempo, e também na medida em que algumas mudanças são realmente *anteriores* ou posteriores a outras. É *subjetiva* e puramente ideal, considerada como uma medida de movimento distinta do próprio movimento, ou como a duração abstrata e comum das coisas. Daí Aristóteles definir o tempo: numerur et mensura motus secundum prius et posterius: "número e medida do movimento, conforme [215] as partes são comparadas e relacionadas umas às outras pelo nosso entendimento". Essa definição, geralmente adotada pelos escolásticos, indica que, para eles, a única realidade objetiva correspondente à ideia de tempo é a realidade do movimento, entendendo por movimento as mudanças que são sensíveis e experimentais para o homem; mas a noção completa e racional de tempo também acrescenta e inclui uma entidade da razão, um elemento subjetivo e ideal, uma comparação e relação da razão entre os vários movimentos e suas partes. Resumindo e aplicando esta doutrina, podemos estabelecer as seguintes afirmações:

1. Como o tempo não tem realidade objetiva senão a das mutações dos seres sujeitos à nossa observação e experiência, e como não há *realidade estritamente presente* do movimento senão o ser ou o não ser, cuja alternância de termos e a transição de um para o outro constituem o movimento, segue-se daí que não há *tempo presente* no rigor filosófico; porque *a presença* envolve permanência, que é excluída pela sucessão do movimento e, consequentemente, pelo tempo objetivamente identificado com ela. Portanto, a presença real corresponde apenas ao tempo, na medida em que inclui instantes indivisíveis.
2. Considerado precisa ou abstratamente a partir do movimento real das coisas, o tempo nada mais é do que uma entidade da razão e, consequentemente, identifica-se com o nada e é uma mera concepção da nossa razão. Desse ponto de vista, poderíamos dizer, com Kant, que o tempo é uma forma subjetiva, mas não *a priori,* mas sim formada pela nossa razão, tomando como fundamento e causa as mudanças reais e objetivas do mundo externo e interno.
3. O tempo não pode existir em relação a um ser que exclui toda mudança. Portanto, em Deus, por ser absolutamente imutável, chamamos de eternidade, e não de tempo, o que concebemos como a medida de Sua duração.
4º Se as coisas sujeitas à mutação fossem destruídas ou não existissem, [216] o tempo desapareceria, pois a sua realidade objectiva não é outra senão a realidade das mutações.
5. Então, o tempo, considerado em sua forma real, começou a existir com o mundo, ou, o que é o mesmo, com as mutações e movimentos das substâncias que compõem o mundo corpóreo, e desapareceria a partir do momento em que este mundo deixasse de existir. Disto se infere claramente que o tempo que concebemos, ou melhor, imaginamos, antes da criação do mundo, assim como o tempo que concebemos na hipótese de sua

aniquilação, não é tempo verdadeiro, não é algo real, mas pura ilusão de nossa imaginação.

Artigo IV
Espaço.

A importância que a filosofia sempre atribuiu ao problema da natureza do espaço nos obriga a abordar, ainda que brevemente, sua solução. Que este problema seja um dos mais obscuros e difíceis da ciência é revelado e reconhecido pela variedade de soluções que recebeu desde as origens da filosofia. É bem sabido que Epicuro considerava o espaço vazio um dos elementos do mundo. Entre os escolásticos, Lessius sustentava que "a imensidão divina é o intervalo primitivo e íntimo, ou a origem espacial de todos os intervalos e o espaço de todos os espaços". Essa opinião foi adotada total ou parcialmente por Clarke, Fénelon, Newton e alguns outros filósofos, para quem o espaço é o próprio Deus ou um de seus atributos e, portanto, infinito. Newton acrescentou que Deus vê ou conhece as coisas no *espaço infinito, como em seu sensório.* Descartes identifica o espaço com a extensão dos corpos e, consequentemente, com sua essência, que, segundo ele, consiste na extensão. Alguns afirmavam que o espaço é uma substância verdadeira, distinta e separada dos corpos nele colocados. Gassendi dizia que o espaço não é substância nem acidente, mas um ser incorpóreo distinto dos espíritos e acidentes espirituais. Para Leibniz, o espaço é uma relação entre as coisas, tanto existentes quanto possíveis. Por fim, é sabido que para Kant o espaço é uma forma subjetiva preexistente ou posta no sujeito *a priori* e, como tal, uma pré-condição para *as representações sensíveis.* Nossa opinião sobre este assunto está contida nos seguintes pontos:
1º Consideramos completamente falsa e absurda a afirmação que confunde e identifica o espaço com a imensidão de Deus: 1º Porque o espaço, qualquer que seja a sua natureza íntima e a realidade objetiva que lhe corresponde, envolve em seu conceito dimensões ou quantidade mensurável, pois todos concebem o espaço contido entre as paredes de um aposento como algo extenso, e como tal, ou por isso mesmo, *mensurável* e comparável com outros espaços, *maiores* e *menores,* os quais envolvem todos o conceito de extensão ou quantidade contínua, e como tal, composto de partes: então é absurdo dizer que o espaço real, que contém corpos reais, é a imensidão de Deus ou qualquer atributo divino. Em segundo lugar, a imensidão é o atributo de Deus em razão do qual Sua presença íntima em todas as coisas é apropriada, quer elas realmente existam ou sejam meramente possíveis, na qual a imensidão se distingue da *ubiquidade,* em razão da qual Deus está presente e existe em todas as coisas existentes, mas não em coisas possíveis, de nenhuma outra maneira a não ser que o conceito de onipotência em Deus não seja identificado com o de criação. Assim como se Deus não tivesse criado o mundo, o nome de *Criador não seria Seu,* e ainda assim o nome de Onipotente seria Seu, isto é, poderoso e capaz de criar todas as coisas possíveis, assim também se o mundo e qualquer criatura não existissem, não se poderia dizer de Deus que Ele era *ubíquo,* em todos os lugares,

porque a presença real se refere a alguma realidade e não ao nada; e ainda assim Ele seria propriamente chamado de *imenso,* porque Ele contém a faculdade ou virtude de preencher todas as coisas com Sua presença a partir do momento em que elas existem (1). Assim, se o mundo não existisse, também não haveria espaço real, a menos que digamos que o nada pode ser identificado com uma entidade real; e, no entanto, a imensidão como um atributo de Deus não deixaria de existir: portanto, espaço e imensidão não são apenas coisas distintas, mas separáveis e independentes.

{(1) A seguinte passagem de São Tomás contém a razão suficiente e filosófica para a diferença que existe entre imensidão e *ubiquidade.* «Cum dicitur: *Deus est ubique,* importatur quaedam relatio Dei ad creaturam fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas divinom, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus, et Creator, et hujusmodi; "Quia hujusmodi relações, actual sunt, et exigunt actu esse utrumque extremerum." *Sentença.,* lib. 1º, dist. 37, questão 2, art. III.

Disto podemos inferir que a doutrina de Balmes é imprecisa quando ele escreve: “A imensidão é aquele atributo pelo qual Deus está em toda parte: este atributo é o que dá ordem à extensão”. Há duas afirmações imprecisas aqui: 1. Que a imensidão é o atributo pelo qual Deus está em toda parte, pois isso não pertence à imensidão, mas à *ubiquidade,* que é como a aplicação concreta e parcial e como o segundo ato da imensidão; 2. Que esse atributo da imensidão se refere apenas à extensão, enquanto se refere igualmente a coisas extensas como a coisas não extensas ou espirituais; pois o poder de preencher tudo com sua presença não se limita aos corpos, mas abrange todas as coisas finitas, materiais ou espirituais, simples ou compostas, reais ou possíveis.

2º É fácil deduzir do que foi dito, que os espaços que concebemos, quer fora do mundo actual, quer no lugar ocupado por ele antes de serem produzidos por Deus, não são nada em si mesmos, carecem de realidade objectiva, e são ilusões da imaginação, que tem o poder ou a força de alargar [219] indefinidamente a grandeza do mundo, e que, por outro lado, nada pode representar senão sob a forma de extensão.

Para nos convencermos ainda mais disso, basta lembrar que tal espaço teria de ser uma substância, a menos que admitamos acidentes que existam sem sujeito. Essa substância ou é incriada ou é criada: se for a primeira, temos o absurdo já mencionado de um Deus com dimensões e mensurável *;* se for a segunda, a hipótese é violada, visto que o mundo é a universalidade dos seres criados, e ainda mais dos seres ou corpos materiais, que são aqueles que se relacionam com o espaço.

3. Então, a opinião daqueles que afirmam que o espaço é uma substância é igualmente inadmissível, o que é o mesmo que dizer que é um corpo, uma vez que o espaço envolve em seu conceito dimensões e extensão mensurável: então a) essa substância, que serviria como um espaço geral para os corpos, de acordo com essa opinião, por sua vez precisaria de outro espaço ou lugar proporcional às suas dimensões; b) seria necessário que os outros corpos que deveriam ser *colocados* preenchendo o espaço, isto é, essa *substância especial,* a penetrassem, resultando em duas extensões, ou duas coisas estendidas naturalmente penetradas. Ainda menos admissível é a visão de Gassendi, que faz do espaço um ser incorpóreo dotado de dimensões *especiais e* não produzidas; pois, além do inconveniente de admitir dimensões em um ser incorpóreo e, como tal, não extenso, contradiz a razão e a ciência cristã, que afirmam unanimemente que nada existe, nem pode existir, fora de Deus que não dependa de seu poder e que não tenha sido produzido por Deus.

4. Se o espaço, então, necessariamente inclui alguma realidade, uma vez que está sujeito a distâncias, dimensões e mensurabilidade; se, por outro lado, é repugnante que essa realidade seja algo pertencente a Deus, nem uma substância distinta dos corpos, os únicos seres nos quais distâncias, dimensões e mensurabilidade ocorrem propriamente, deve-se admitir que o espaço, como um ser real, como uma realidade objetiva independente de nossa razão e anterior à nossa concepção, não é e não pode ser outra coisa senão a extensão real dos corpos.

5º Resumindo agora a doutrina exposta, e deduzindo suas consequências e aplicações, podemos dizer:

a) Aquele *espaço particular,* por exemplo, o espaço desta sala, nada mais é do que as dimensões ou extensão dos corpos contidos nele.

b) Que o que chamamos de *espaço universal,* considerado objetivamente e em sua forma real, identifica-se com as dimensões de todos os corpos que compõem o mundo material, aos quais a abstração do entendimento comunica a unidade ou *universalidade* apresentada pelo conceito de espaço universal. Se removermos todos os limites desse espaço universal por meio da razão, *resulta o conceito de espaço infinito.*

c) Que o espaço *imaginário* e indefinido, isto é, o espaço que a imaginação representa além dos termos reais do mundo, ou anterior à sua criação, é o resultado dos esforços da imaginação em seguir os procedimentos de abstração e generalização do entendimento; e, consequentemente, uma ilusão da fantasia, sem nenhuma realidade objetiva.

d) Que onde não há corpo não há realmente espaço, e que o que chamamos de distância nada mais é do que a interposição de um corpo com certas dimensões.

e) Daí se infere que, se o corpo interposto entre duas ou mais superfícies desaparece, necessariamente desaparecerá a distância real entre elas, e consequentemente, não é possível a existência de um espaço vazio, seja grande ou pequeno, coacervado ou disseminado.

f) Então, o espaço, considerado sob a perspectiva de seu conceito formal e próprio, *formaliter,* isto é, excluindo a extensão real, e sob a perspectiva do que lhe é acrescentado, carece de realidade objetiva e não é nada em si mesmo; pois o que o espaço acrescenta à extensão real nada mais é do que um modo ou grau de abstração.

Capítulo Quatro
As Leis da Natureza

O mundo, como efeito de uma inteligência infinita, está sujeito a certas leis que contêm a razão suficiente para a uniformidade dos fenômenos que nele ocorrem, leis que ao mesmo tempo servem de critério *a posteriori* para reconhecer as manifestações extraordinárias ou *preternaturais* do poder de Deus e de sua independência em relação ao mundo.

Artigo I
Conceito e existência das leis da natureza.

Observações preliminares.

1ª Natureza aqui significa o *conjunto de substâncias criadas, segundo as quais elas possuem as forças e propriedades necessárias para os vários fenômenos que constituem a ordem harmoniosa e geral do mundo.* A segunda *lei da natureza* é a determinação constante de causas criadas para produzir efeitos certos e determinados sob circunstâncias e condições semelhantes e determinadas. Assim, por exemplo, dizemos que a água, de acordo com as leis da natureza, busca e alcança constantemente o equilíbrio, a menos que seja perturbada por alguma força externa.

3. A constância e a uniformidade das leis naturais [222] dão origem e contêm a razão suficiente para o que se chama *de ordem da natureza,* que nada mais é do que a subordinação dos efeitos às suas causas em relação aos fins particulares de cada um, os quais, tomados em conjunto e como meios para a existência e conservação do mundo, constituem a *ordem universal.* Considerados, os fenômenos e efeitos, por sua conexão e sucessão constante, como a sucessão da vida da infância em relação à vida embrionária, constituem o que se chama *de curso da natureza.* Essas noções tornam quase desnecessário falar sobre a existência de leis da natureza, porque esta é uma daquelas verdades que a experiência e a observação demonstram com evidências completas. Vemos, de fato, que as substâncias e causas naturais agem da mesma maneira e produzem os mesmos fenômenos, em circunstâncias e condições idênticas ou análogas. A sucessão constante das estações, anos, dias e noites; os movimentos ordenados e proporcionais dos astros; a maneira como as plantas e os animais nascem, se nutrem, crescem e morrem; a queda de uma pedra abandonada ao ar; as folhas, flores e frutos constantemente produzidos pelas plantas, em relação às famílias, gêneros e espécies a que pertencem; os órgãos, os instintos e a vida dos animais segundo seus gêneros e espécies, com mil outros exemplos que poderiam ser citados, não deixam margem para dúvidas de que a produção dos vários efeitos e fenômenos da natureza se dá de acordo com leis constantes e fixas, demonstrando também que essas leis são obra de uma inteligência superior ao mundo, que por meio delas alcança a ordem universal e harmoniosa. Outra prova convincente dessa verdade é a própria existência das ciências físicas, que não poderiam existir ou mesmo ser concebidas se os fenômenos da natureza não estivessem relacionados a leis constantes e fixas, as únicas que tornam possíveis os experimentos científicos e a indução racional em que essas ciências se baseiam. O mesmo pode ser aplicado à previsão do homem na [223] infinita variedade de eventos que cercam sua vida. Pois a previsão não tem sentido e é impossível se não houver leis constantes nas quais se possa basear a presciência de eventos futuros. O que acabamos de dizer refere-se diretamente às leis que poderíamos chamar de leis *particulares* da natureza, isto é, aquelas que regem as diversas classes de seres dentro dela. Contudo, além destas, existem outras de ordem superior, que poderiam ser chamadas de *leis gerais,*

leis *cósmicas*, ou melhor ainda, leis da *Providência divina ordinária,* visto que expressam o plano geral do governo divino em relação ao mundo. Assim, as leis físicas *particulares* podem e devem ser consideradas como aplicações e derivações dessas leis cósmicas ou providenciais, uma expressão e manifestação direta da vontade divina em governar o mundo. A esta classe de leis cósmicas e ordinárias da Providência divina pertencem,
a) A lei *da utilidade,* contida e expressa na máxima: *Natura nihil facit frustra;* a natureza nada produz ou faz em vão: lei que as descobertas dos físicos e dos naturalistas se propõem a corroborar e provar *a posteriori,* e que tem também seu fundamento *a priori* no conceito de sabedoria divina.
b) A lei da *continuidade,* já mencionada nas obras atribuídas a São Dionísio, e que São Tomás expressa dizendo que *supremum infimi attingit infimum supremi;* o que não significa outra coisa senão que os seres que compõem o mundo formam uma escala ordenada do ponto de vista de sua perfeição relativa. Entre o mineral e o animal está a planta, inferior a este e superior ao primeiro; entre o vegetal e o homem está o animal, cuja própria natureza tem uma média de perfeição relativa entre os dois, e assim por diante para os outros seres. Mas essa gradação na escala dos seres não exclui a distinção essencial entre eles, e não tem nada em comum com aquela evolução *transformadora* e indefinida de um tipo único, que Lamarck, Darwin e a escola positivista [224] defendem, e que conduz direta e necessariamente ao materialismo. Os modernos costumam expressar essa lei dizendo que *a natureza não dá saltos,* adotando a fórmula de Leibniz: *natura non facit saltus.*
c) A lei dos *meios ordinários,* que consiste em que Deus, via de regra, não faz imediatamente por si mesmo as coisas que podem ser feitas por meio de causas segundas.
d) A lei *da unidade,* cujo significado e realidade foram explicados acima quando falamos do mundo em geral.
e) A lei *da constância,* que abrange dois extremos, a saber: 1. que as leis do mundo e a ordem da natureza resultante delas não mudam ou se transformam em outras; 2. que o curso da natureza e a aplicação ou exercício dessas leis são tão constantes que nunca ou muito raramente são suspensos.

Artigo II
Efeitos superiores às leis naturais ou possibilidade de um milagre.

A demonstração da possibilidade de milagres não pode ser verdadeiramente científica a menos que se possua uma compreensão filosófica precisa dela e de suas condições características e essenciais. Discorreremos sobre essa compreensão e essas condições, condensando-as nas seguintes reflexões:
1. Um *milagre,* considerado etimologicamente ou pela origem do nome, é o mesmo que *res mir abilis,* um efeito ou fenômeno que causa admiração. A causa geral da admiração é a percepção de um fenômeno que ocorre raramente ou apenas em condições especiais, e

cuja causa é desconhecida. Segue-se que algo pode ser extraordinário e *maravilhoso* em relação a um sujeito que [225] ignora a causa, e não em relação a outro que o conhece, como é o caso do eclipse do sol em relação ao ignorante e ao cientista. Portanto, a admiração produzida por um fenômeno extraordinário ou maravilhoso pode proceder tanto da *ignorância meramente subjetiva,* isto é, de uma falta de conhecimento naturalmente possível ao sujeito, quanto da *ignorância objetiva,* isto é, porque a causa do fenômeno excede a compreensão científica e os poderes da razão humana. E aqui já descobrimos uma das características fundamentais do milagre considerado em si mesmo e *quoad rem significatam.* Para que um fenômeno seja *maravilhoso,* ou se preferir, *miraculoso,* num sentido puramente etimológico, basta que sua causa esteja oculta à generalidade dos homens e em virtude de uma ignorância evitável; mas para que seja *miraculoso,* no sentido próprio e filosófico da palavra, é necessário que sua causa esteja oculta por sua própria natureza e, consequentemente, de todos os homens, cuja razão não pode compreender a essência e os atributos dessa causa.

2. Isto significa que o milagre tem uma relação necessária com a essência e o poder de Deus, a única essência que, em virtude de seu poder infinito, pode produzir fenômenos independentes das leis da natureza e superiores à virtude das causas criadas. E aqui encontramos outra das características próprias do milagre, a saber, que ele é um efeito procedente de Deus como sua única causa suficiente e eficiente, e como um agente cuja eficácia e atividade estão infinitamente distantes da eficácia e atividade das causas e leis que operam e se revelam na natureza. "Devem ser chamados de milagres propriamente e absolutamente", diz São Tomás, "aquelas coisas que são feitas pela virtude divina *fora da ordem comumente observada nas coisas": Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.*

3. As últimas palavras da passagem citada indicam que, para que um efeito seja propriamente chamado de milagroso, não basta que somente Deus o produza com sua infinita virtude, mas é também necessário que essa [226] produção seja excepcional e extraordinária em relação ao curso geral da natureza, ou, o que é o mesmo, que não se enquadre no escopo dos meios ordinários empregados pela Providência divina para a conservação e o governo geral do mundo. Por essa razão, a criação da alma racional, quando o corpo está convenientemente organizado e preparado para sua recepção, não constitui nem é chamada de milagre, ainda que sua causa possa ser *simpliciter occult,* visto que é o próprio Deus, e ainda que exija uma virtude infinita superior às forças da natureza.

4. Do que foi dito até agora, podemos deduzir a seguinte definição de milagre: *um efeito extraordinário produzido somente pela virtude divina, segundo a qual esta é superior às forças da natureza criada e segundo a qual é capaz de agir sem estar sujeito às suas leis ordinárias.* Quando dizemos somente pela virtude divina, não se exclui a concorrência de causas secundárias, que Deus às vezes usa como instrumentos e meios para a realização de milagres. Acrescenta-se à definição *segundo a qual esta é superior às forças da natureza,* porque entre os efeitos ou fenômenos milagrosos pode haver alguns que,

embora considerados *secundum se* e com abstração do modo e das circunstâncias, não excedem as forças da natureza, excedem-nas considerando as circunstâncias e condições de sua produção. Para uma melhor compreensão disto

5. É apropriado distinguir e apontar, com Santo Tomás, três classes ou graus de milagres. "O primeiro e mais elevado grau entre estes", diz o santo Doutor, "são aquelas coisas cuja realização pertence a Deus de tal forma que não pode, em caso algum, proceder das forças da natureza, como a existência simultânea de dois corpos no mesmo lugar", isto é, a penetração de corpos. Esses milagres também são geralmente chamados de milagres *quoad substantiam facti,* ou *quantum ad id quod fit.* O segundo grau de milagres consiste naqueles efeitos que não excedem as forças da natureza, em absoluto, mas as excedem em relação ao sujeito no qual o fenômeno milagroso é realizado. Assim, por exemplo, dar vida e visão a um indivíduo humano [227] não excede de forma alguma as forças ou leis ordinárias da natureza; mas dar visão a uma pessoa que nasceu cega por um efeito substancial do órgão, e vida a um homem cujo corpo está em decomposição, excede as forças da natureza. Estes podem ser chamados de milagres *quoad subjectum.* Finalmente, o terceiro grau de milagres é quando Deus faz o que a natureza costuma fazer, mas sem usar os meios que a própria natureza emprega para esse fim, "como acontece quando alguém é curado por virtude divina de uma febre, capaz de ser curada pelas forças da natureza". Essa terceira classe de milagres constitui o que poderíamos chamar de milagres *quoad modum,* visto que são coisas que não excedem os poderes da natureza, nem *em absoluto,* nem levando em conta a condição ou o estado do sujeito, mas apenas em termos da maneira ou das circunstâncias em que são realizados, como seria a libertação repentina da febre por meio de um simples comando.

6. Esta classificação dos milagres, além de sua importância especulativa e científica, é muito transcendental do ponto de vista da *compreensibilidade quoad nos* dos milagres, se é permitido falar assim; porque quando o fenômeno maravilhoso e extraordinário está mais distante das forças da natureza, é tanto mais fácil para nós reconhecer nele as características do próprio milagre. Dada a penetração de corpos e a cura repentina de uma doença sem a aplicação dos remédios originais, classificaremos com mais confiança a primeira como uma operação milagrosa do que a segunda. Sem negar, portanto, que a verdadeira natureza do milagre se salva e se encontra nas três classes acima mencionadas, é necessário reconhecer ao mesmo tempo que, em geral, o critério para o segundo é mais difícil do que para o primeiro, e para o terceiro mais difícil do que para o segundo.

7. E isso nos leva a uma observação final que não deve ser perdida de vista neste assunto, e é que a *possibilidade* de um milagre não deve ser confundida ou identificada com sua *existência* ou realidade neste ou naquele caso particular. [228] Que milagres são possíveis, e também que certos fatos contidos nas Escrituras o são verdadeiramente em razão de sua natureza, circunstâncias e maneira como foram realizados, são coisas das quais nenhum homem sensato e despreocupado pode duvidar. Mas isso não significa que, quando se trata do fenômeno A ou B, devamos proceder com a máxima prudência e

cautela antes de afirmar resolutamente que se trata de um verdadeiro milagre. Neste assunto, a credulidade excessiva e a pressa em classificar fenômenos como milagrosos, por mais extraordinários e maravilhosos que possam parecer à primeira vista, são tão perigosas e tão contrárias à religião e à ciência quanto o ceticismo absoluto e a incredulidade afetada, que são uma verdadeira *fraqueza* de espírito, embora o povo comum e a vaidade a considerem como característica de *espíritos fortes.*

8. Assim como o milagre é obra da onipotência divina e uma espécie de revelação de Deus agindo como um *ser transcendental,* superior e independente da natureza criada, é também obra da sabedoria infinita e da inteligência suprema. Do primeiro ponto de vista, o milagre corresponde ao *critério interno,* que não é outro senão a sua própria superioridade e transcendência sobre as forças e leis da natureza. Deste segundo ponto de vista, o milagre corresponde a um critério que podemos chamar de *externo,* que é a sua relação com um fim em harmonia com a inteligência infinita e com os atributos morais de Deus. O fim ou objeto do milagre é a manifestação da glória de Deus como autor e objeto da ordem sobrenatural e revelada, de modo que todo verdadeiro milagre tende, por sua natureza, a estabelecer, manifestar, propagar ou testemunhar a verdade divina e revelada. Portanto, toda obra extraordinária, mesmo que pareça *prodigiosa,* que envolva em si mesma ou em seu objeto alguma afirmação incompatível com a verdade revelada, não é e não pode ser um verdadeiro milagre. A revelação sobrenatural tem duas formas fundamentais e paralelas: uma *interna,* direta e imediatamente relacionada com o espírito, e é a *inspiração* que forma [229] os profetas, os apóstolos e os escritores sagrados; e outra *externa,* direta e imediatamente relacionada com a natureza, que são os milagres.

Tese
Milagres são possíveis com possibilidade interna e externa.

Embora as reflexões que acabamos de apresentar sejam suficientes para que qualquer homem de boa-fé reconheça que a existência de milagres não envolve nenhuma contradição ou repugnância de qualquer espécie, não será supérfluo demonstrar esta tese.

1º Da parte da impossibilidade interna:

a) As forças e a eficácia da natureza são necessariamente finitas, assim como o são todos os seres cuja coleção ou agregado constitui o que chamamos de natureza. Ao contrário, a força ou eficácia de Deus é infinita e, como infinita, não se esgota na produção de um efeito finito, mas pode produzir outros cada vez mais perfeitos indefinidamente. Dizer, portanto, que a existência do milagre envolve repugnância interna é o mesmo que dizer que a causalidade e o poder de Deus são finitos, e que ele não poderia ter produzido um mundo mais perfeito do que o atual, ou que poderia ter contido em si qualquer ser mais perfeito do que aqueles que existem atualmente.

b) Além disso, sob pena de destruir a ideia racional de Deus, sua onipotência e sua liberdade, ninguém pode negar que Deus poderia ter criado este mundo ou criado outro menos perfeito, com menos seres do que este, ou designado outra ordem, outras leis,

outras disposições e relações entre suas partes para o mundo atual; porque, se depende de seu livre-arbítrio para existir, *a fortiori* dependerá da mesma vontade para receber outras leis, outra disposição e relações diferentes das atuais. E isso demonstra ao mesmo tempo que,

2º Não há impossibilidade ou repugnância externa.

a) Porque Deus, enquanto se diz onipotente, é capaz de produzir ou dar existência física a tudo, o que [230] não implica contradição. Portanto, se Deus pode produzir outros mundos e pôde dar ao atual outras leis, outra disposição e outras forças, como demonstra o poder infinito que possui em relação à imitabilidade infinita de sua essência, é claro que ele pode com maior razão produzir efeitos ou fenômenos superiores e independentes das leis e forças que colocou no mundo atual.

b) Por outro lado, assim como Deus, como ser ou essência, excede *infinitum* o ser das coisas finitas que dele recebem seu ser, também excede *infinitum as coisas criadas* , consideradas *causas* ou forças ativas. É indubitável que a perfeição da causalidade e da eficiência está relacionada à perfeição da essência, que lhe serve de base e é sua razão suficiente. Portanto, sua faculdade de agir não é apenas independente de causas secundárias, mas é essencial e necessariamente superior à faculdade destas, visto que Deus, como diz São Tomás, "não está sujeito à ordem das causas secundárias, mas esta ordem está sujeita àquele de quem procede, não por necessidade da natureza, mas pelo livre-arbítrio da vontade".

Objeções

A maioria das objeções levantadas por racionalistas de todos os tipos contra milagres são relativas à sua existência e critério, em vez de à sua possibilidade e noção, contra as quais eles dificilmente militam mais do que as três seguintes, embora apresentadas em diferentes formas pelas várias escolas racionalistas.

Obj. 1ª As leis da natureza são decretos de Deus, que procedem da própria essência divina: portanto, a produção e a realização de algo contrário a essas leis implicam contradição e impossibilidade absoluta.

Resposta: Esta objeção, que os filósofos materialistas e ateus do século passado, bem como os positivistas do nosso, tomaram do panteísta Spinoza, é fundada em uma falsa concepção do ser divino, como toda objeção panteísta. [231] Em primeiro lugar, as leis da natureza não são os decretos de Deus, como atos subjetivos de Deus, mas sim o termo e o efeito desses decretos. Em segundo lugar, esses decretos, embora procedam da essência divina e sejam até mesmo identificados *a parte rei* com ela, não procedem necessariamente dela, mas através do livre-arbítrio, que escolheu o mundo presente e as leis presentes de tal forma que poderia escolher outro mundo e outras leis. Por outro lado, ao decretar essas leis, decretou-as como leis do mundo e dos seres que havia determinado criar, e não como leis de si mesmo ou que limitavam seu poder.

Obj. 2ª A virtude com que a natureza atua na produção de seus efeitos é uma virtude divina e, portanto, infinita: portanto, sua eficácia alcança e é suficiente para a produção de todos os tipos de fenômenos.
Resposta: Esta objeção, típica, como a anterior, do racionalismo panteísta, reduz-se a uma afirmação gratuita, como a maioria das afirmações panteístas. Para dissipá-la, basta ter em mente que, se a virtude ou eficácia ativa da natureza é chamada *divina,* não é porque seja idêntica à virtude existente em Deus; não é divina por identidade, *per identitatem;* não é divina no sentido de que as forças ativas da natureza são as forças e o poder que correspondem à essência divina e que existem em Deus como um ser pessoal, distinto, essencial e substancialmente da natureza, mas no sentido de que as forças com as quais a natureza opera e que nela se revelam procedem de Deus como sua primeira causa eficiente, da mesma forma que podemos dizer que a natureza é *divina* na medida em que é um efeito de Deus.
Obj. 3ª As leis e forças da natureza estão relacionadas com as essências das coisas; portanto, estas são imutáveis e absolutamente necessárias: logo, as leis naturais também o são e, consequentemente, não podem ser suspensas por milagres, que implicam a revogação e a mutação dessas leis.
Resposta: 1. As leis da natureza mantêm [232] relação com as essências das coisas *negativamente,* isto é, na medida em que não contêm nada incompatível com essas essências, mas não em um *sentido positivo,* isto é, por identificação, ou mesmo por conexão necessária com essas essências. A essência dos corpos não desapareceria mesmo se as matérias ou moléculas ponderáveis ou imponderáveis que compõem o corpo A ou B se reunissem e combinassem de acordo com leis diferentes das suas reais. Sem destruir a essência própria dos planetas, eles poderiam estar sujeitos a leis diferentes das suas reais quanto à direção, magnitude da órbita e velocidade do movimento. As leis reais da natureza, então, estão em harmonia e relação com as essências das coisas, no sentido de que essas essências têm a capacidade ou aptidão para serem governadas por essas leis, mas não no sentido de que necessariamente requeiram essas leis, ou de que sua existência seja incompatível com outras leis, com outra ordem ou disposição, ou com outras relações entre elas. Quando uma estátua é feita de um pedaço de mármore, ela se relaciona com a essência do mármore, e pode-se até dizer que ela vem dele, na medida em que esse mármore contém a capacidade ou aptidão essencial e necessária para se tornar uma estátua; mas se, em vez de uma estátua, uma mesa é feita desse mármore, sua essência não desaparece nem muda.
Resposta 2. Também é incorreto que um milagre envolva uma violação, muito menos uma mutação, das leis naturais. Toda criatura, como tal e pelo simples fato de sua existência, tem uma dependência essencial de Deus como autor da natureza. Em virtude dessa dependência transcendental intrínseca à própria essência da criatura, há nela um poder que São Tomás corretamente chama de *obediência,* que nada mais é do que a capacidade radical e primitiva de receber de Deus qualquer mutação ou modificação que não implique uma contradição com sua essência. Daí se segue que, quando Deus produz na criatura

alguma mutação ou fenômeno cuja produção está além do alcance das forças da natureza, ele não *viola* as leis da natureza, mas produz o que elas não podem [233] produzir; ele opera *sobre* a natureza, e não *contra* a natureza, que tem a aptidão ou a obediência para receber a operação divina (1). Isso sem levar em conta que não há violação da lei por alguém que não está sujeito a ela, assim como Deus não está sujeito às leis do mundo livremente criado por ele.

{(1) Res est in potentia, diz São Tomás, ad diversos secundum habitudinem ad diversos agentes; unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest. "Et ist vocatur potentia obedentiae." *QQ. Disp. de Potente.,* cust. 6º, art. Ei.}

É ainda menos exato, se possível, dizer que um milagre envolve uma mutação das leis naturais. As leis da natureza não são alteradas por milagres, mas permanecem as mesmas antes, depois e enquanto eles ocorrem. O que existe é que Deus faz ou produz por si mesmo no instante A o que a natureza não teria feito nem poderia ter feito com suas próprias forças. Em um milagre, então, não há mutação ou mudança das leis naturais, mas sim a produção de um fenômeno fora de sua esfera, ou, no máximo, uma suspensão temporária de uma dessas leis. [234]

Artigo III
Magnetismo e espiritualismo contemporâneos.

Dada a excepcional importância que o magnetismo adquiriu em nossos dias, principalmente em suas manifestações espiritualistas, não é possível deixar de lado esta questão, sendo necessário examinar e discutir, ainda que brevemente, seus principais fenômenos e suas múltiplas manifestações, pois a incredulidade sistemática de nosso século tira ocasião destes fenômenos, ora para atacar a doutrina revelada, ora para negar ou pôr em dúvida a existência dos milagres.

I. Ideia, classificação e fenômenos do magnetismo.

1ª Ideia de magnetismo.

Entendemos magnetismo aqui como o conjunto de fenômenos extraordinários que, sob o nome de manifestações magnéticas e espirituais, ocorrem principalmente em humanos, por meio da aplicação de diversos meios, sejam físicos e materiais, sejam morais e espirituais. Embora alguns desses fenômenos ocorram em outros seres, como os movimentos de certos corpos, a verdade é que a maioria e os mais importantes ocorrem em humanos, ou em relação a humanos, e nesse sentido dizemos que *ocorrem principalmente em humanos.* Os procedimentos e meios empregados para a produção dos fenômenos do magnetismo são muito variados e [235] diferentes, segundo as escolas e os magnetizadores. Enquanto Mesmer, que pode ser considerado o pai do magnetismo, usava varinhas de ferro, Puységur, Faria e outros usaram e usam tratamentos ou passes

de mãos, e comandos. Outros dizem que a força de vontade e a fé na eficácia do magnetismo são suficientes. Alguns se contentam apenas com a força de vontade, desde que seja enérgica, e Dupotet chega a afirmar que a fé não é necessária, nem no magnetizador nem no magnetizado.

2ª Divisão do magnetismo.

Os tipos de magnetismo podem ser reduzidos a três: vulgar *,* transcendental e *hipnótico.*

a) O magnetismo *vulgar* ou ordinário é aquele que emprega meios materiais e sensíveis, como o tocar ou passar das mãos, os gestos, o olhar fixo, as insuflações, etc. Suas principais manifestações são a rotação de mesas, os movimentos mecânicos dos corpos, as pandiculações e os movimentos dos membros, o sonambulismo, o sono magnético, a transposição dos sentidos com outros deste estilo.

b) Magnetismo *transcendental* é o que chamamos aqui, referindo-se ao comércio ou comunicação com seres espirituais e invisíveis, e é praticado principalmente na evocação de espíritos ou seres invisíveis, sejam eles anjos bons, demônios ou almas de seres humanos falecidos. Em suma, o magnetismo transcendental abrange os fenômenos que ocorrem na e por meio da evocação de espíritos, e é o que constitui o que conhecemos hoje como *Espiritualismo.*

c) O magnetismo *hipnótico* dificilmente se distingue do magnetismo vulgar, exceto pelo fato de que determina fenômenos magnéticos por meio da fixação do olhar em objetos luminosos ou brilhantes, sem a necessidade de empregar o tato, os passes e outros meios que o magnetismo vulgar utiliza.

3ª Classificação dos fenômenos magnéticos.

Não permitindo a variedade e multiplicidade quase infinitas dos fenômenos atribuídos ao magnetismo, fazer uma [236] enumeração completa deles, vamos reduzi-los a quatro classes, que são:

A) *Fenômenos mecânicos,* como a rotação de mesas, movimentos diversos e até locais do corpo humano e seus membros, elevação e transferência de mesas, cadeiras ou outros móveis, golpes de martelo (1), suspensão de [237] corpos, danças e danças de móveis com outros fenômenos semelhantes.

{(1) Os fenômenos desse tipo produzidos pelo magnetismo, seja vulgar, espiritualista ou transcendental, são quase inumeráveis. No primeiro caso, a pessoa magnetizada segue o magnetizador por toda parte e até executa movimentos idênticos aos executados pelo magnetizador, mesmo que estejam em cômodos diferentes e separados. A pessoa magnetizada, segundo Pigeaire, inclina-se para a direita e para a esquerda, para a frente e para trás, seguindo e executando como um autômato os movimentos que o magnetizador imprime em uma moeda ou em uma barra de ferro que ele segura na mão a uma certa distância da pessoa magnetizada. O Dr. Ricard relata que a esposa do Sr. Pourrat, de Grenoble, tendo sido magnetizada, ergueu-se no ar da cama em que estava deitada, para grande espanto dos presentes.

No que diz respeito ao espiritismo, bastará citar os seguintes factos aduzidos por Bizouard na sua obra *Des Rapports de l'homme avec le Demon,* obra notável por mais de um conceito, embora o seu autor revele excessiva credulidade, a nosso ver, no que diz respeito a alguns factos particulares. Aqui estão suas palavras: “Le courrier des Etats-Unis du 18 juin 1852 contém uma carta datada de Saint-Louis, na laquelle on raconte que les demoiselles Fox ont comparu dans l'amphitéatre da l'Ecole de médicine da l'université de Missouri devant cinq á six cent personnes. A reunião foi presidida por um antigo prefeito da cidade que se opunha à nouvelle doutrina. Estas demoiselles furent colocadas sobre a mesa de dissecação, de maneira que e mais de seus movimentos não sejam colocados à frente das pessoas. A montagem deve ser feita dans son attente les comptemplait. Um diálogo entre *oui* e *não* é assim que foi estabelecido entre o decano da faculdade e os espíritos que responderam fortemente a questões científicas por longos golpes de

marteau... o magnetismo terrestre não é estabelecido para rien. M. le dioen, vieux materialiste, a declarado qu'il croyait à la presence des esprits.
Un pasteur potestant, M. Hammond, raconte ce qu'il a vu chez [237] les demoiselles Fox. A peine assis, na compreensão dos ruídos que aumentam a rapidez, e a intensidade, até que toda a sala fut agitada por um tremor...
Ayant tous les mains posées sur la table, celle-ci s'eleva en l'air; Vou retê-la, elle s'echappa, e fut transportá-la a uma distância de seis pés. Il n'y avait ni fil, ni corde pour la trainer: la table revint. A família Fox canta o canto dos espíritos, e esta mesa battait la mesure; Um main transparente é apresentado antes do rosto do pasteur, um main de três froides, s'appliqua sur son visage; Ele sentiu mais golpes sobre o genou gauche, et les epaules, sa chaise fut arrastado com lui. Un morceau du carton parcourunt la chambre en tous sens... un sopha dansa violemment, etc.» *Bizouard,* op. cit., t. VI, págs. 147 e 148.}

B) *Fenômenos fisiológicos,* que podem ser reduzidos a contração e dilatação da pupila, convulsões e tremores dos membros e nervos, sono magnético, enfraquecimento ou aumento da sensibilidade, sonambulismo lúcido, transposição dos sentidos, como a visão ou a audição, pelo occipício, por meio do epigástrio, etc.

C) *Fenômenos do conhecimento,* entre os quais se destacam o conhecimento intuitivo das doenças, sua localização ou remédios, crises e duração; o conhecimento de coisas ocultas que ocorrem em lugares distantes; a visão de objetos colocando corpos opacos entre eles e os olhos; o conhecimento e a previsão de coisas futuras, não apenas as que dependem de causas naturais e necessárias, mas também as que dependem do livre-arbítrio do homem; a formação de raciocínios e discursos científicos sobre assuntos e ciências que não foram estudados e, por fim, o falar línguas desconhecidas ou que não foram aprendidas (1). [238]

{(1) A existência e a realidade desses fenômenos não podem ser racionalmente colocadas em dúvida, sob pena de abrir a porta ao ceticismo histórico. Quem quiser se convencer disso, leia a obra citada de Bizouard, onde encontrará esses fatos registrados com todas as [238] circunstâncias e condições de autenticidade. Devido à concisão exigida por este compêndio, transcrevemos apenas as seguintes passagens: "Dans la longue maladie de la dame Comet, relatada pelo Dr. Teste, ele previu que ela auraria em 7 de dezembro de 1839 um ponto de cote. Sem ter qualquer respeito por suas regras, ela prescreveu uma sangria de vinte e uma. Le 7, na verdade, vive douleur au côte gauche... Les extases, la catalepsie, la marche de la fluxion, tout est annoncé, et la delivrance predite pour la mercredi 18 de dezembro, eut lieu la jour dit.» *Bizouard.* op. cit., t. V, pág. 23.
«Madame Perier já foi citada, voyait les plaies qui allaient se fermer, celles qui se forraient de tel et tel côte; "Elle voyait sa fistule se guerir, une nouvelle poche d'humeurs se antiga, montrait la place qu'elle occupait, etc." *Ibid.,* pág. 34.
«Voirá através dos corpos opacos, jouer aux cartes les yeux bandées, lire dans un livre fermé ou lire une lettre plieé dans la poche, etc., sont des faits, si connus que bientot les plus ignorants en magnetisme ne les nieront plus. Na presença de soixante personnes, o médico Ricard conheceu Calixte em sonambulismo chez M. Frapart. Calixte étant endormi os céticos da sociedade, colocando-os sobre os olhos e aquelas bandeaux que não deixaram de espiar à supercherie. Mais Calixte tem mais peças de cartas com todos os ceux que são apresentados; Estas cartas estão disponíveis e são fornecidas pelos assistentes, sonâmbulos que jogam com uma rapidez incrível, ganhando constantemente, parecem conhecer o jogo dos adversários.» *Ibid.,* pág. 44.}

D) Fenômenos *transcendentais* ou supra-sensíveis , a que classe pertencem: 1º vários dos fenômenos já enumerados quando ou *conforme* tenham sua origem na evocação de espíritos; 2º alguns especiais próprios do comércio com os espíritos, como receber respostas por palavra, por batidas ou outros sinais convencionais a perguntas; dissertação sobre as ciências, artes e religião; revelar o estado das almas humanas após a morte; falar em nome do espírito ou da alma deste ou daquele homem falecido, e mesmo escrever páginas inteiras sobre os assuntos sobre os quais são consultados. É desnecessário acrescentar que é aqui que se verificam a maioria dos fenômenos relativos ao conhecimento de [239] coisas ausentes e ocultas, à presciência de coisas futuras, às aparições de rostos, mãos e outros fantasmas. A evocação de espíritos e os fenômenos

que eles provocam são geralmente realizados com o auxílio do que os espíritas chamam de *médiuns;* estes são certos indivíduos que possuem a capacidade ou facilidade de se comunicar regularmente com espíritos. Os espíritas afirmam que esses *médiuns* recebem essa faculdade repentinamente e sem conhecimento prévio de sua posse. O certo é que ela se manifesta em todos os tipos de pessoas, homens ou mulheres, adultos ou crianças, crentes ou não crentes, incluindo entre eles ministros de diferentes religiões e até mesmo um magistrado de uma corte suprema. Aqueles que se dedicam ao estudo e à prática do espiritismo distinguem e apontam vários tipos de *médiuns,* descrevendo ao mesmo tempo suas diferenças, ocupações, condições e graus de desenvolvimento. Limitar-nos-emos a indicar as três classes principais, que são: 1º os que conversam com os espíritos por meio de pancadas, cujo número designa e corresponde às letras do alfabeto; 2º aqueles cujo corpo ou membros servem de instrumento de comunicação com os espíritos, que respondem às perguntas que lhes são feitas, seja por meio de movimentos espasmódicos da cabeça, pés, dedos, etc., ou então o braço do *médium,* depois de adquirir uma rigidez tetânica, e colocando uma pena ou lápis entre os dedos, serve de instrumento passivo aos espíritos para escreverem ou revelarem o que desejam; 3º aqueles que os ingleses chamam de *médiuns falantes,* que são uma espécie de pitonisas, que com uma voz diferente da sua natural ou própria, pronunciam as palavras que os espíritos lhes põem na boca, seja no estado de sono ou no de vigília. [240]

II. Opiniões e teorias sobre fenômenos magnéticos.

Filósofos, teólogos e médicos adotaram inúmeras e variadas teorias para explicar a variedade de fenômenos magnéticos mencionados acima. No entanto, elas podem ser reduzidas a cinco teorias fundamentais e principais:

1. A negação dos fenômenos, ou a *hipótese negativa,* que consiste em negar a realidade e a autenticidade dos fenômenos magnéticos, atribuída pelos proponentes dessa teoria a conluio, fraude, prestidigitação e astúcia tanto por parte dos magnetizadores quanto dos magnetizados. Alguns teólogos e não poucos médicos, incluindo Delebreyne, tentaram explicar os fenômenos do magnetismo por esse meio.

2ª *A teoria dos fluidos,* segundo a qual os fenômenos do magnetismo nada mais são do que manifestações e efeitos de um certo fluido geralmente chamado *magnético,* sem prejuízo da aplicação de outros nomes especiais a ele, em relação à opinião adotada sobre sua natureza e suas formas possíveis. Assim, para alguns, o fluido magnético coincide com o fogo ou o éter, que, ao penetrar nas substâncias, assume as propriedades e formas próprias de cada uma, tornando-se fluido *mineral* nos corpos minerais, fluido *nervoso* nos animais e no homem, etc. Para outros, o fluido magnético é calórico, que por sua vez é uma forma de fluido nervoso. Há quem acredite que seja fluido luminoso ou luminoso, origem e base primordial de todos os imponderáveis. Para alguns, finalmente, o fluido magnético é uma substância universal, dotada de luz, calor e até inteligência, e

consequentemente o próprio Deus, que não é outro senão o sol (1). E assim não é estranho que através do fluido magnético o homem possa conhecer coisas ocultas e futuras.

{(1) Esta é uma das muitas manifestações do panteísmo, que é, por assim dizer, a *forma* geral da filosofia moderna, revelada contra a Igreja e a verdade divina; uma filosofia que, como se pode ver pela amostra, visa promover o progresso da humanidade renovando erros antigos, sem excluir o fetichismo. "Existe uma substância universal", escreve Gentil, "que é luz, calor, inteligência: Deus é essa substância. A luz e o calor, que carregam em si a inteligência, não podem deixar de emanar do sol: portanto, o sol é Deus." *Initiat. aux myst. du magn.,* p. 55.}

3º. *A teoria da alma* ou animismo, que pertence àqueles que sustentam que os fenômenos do magnetismo são o efeito de certas forças ocultas e latentes da alma racional. Alguns explicam a existência dessas forças latentes em um sentido panteísta, identificando a alma do homem com Deus, substância universal e alma do mundo. Outros admitem na alma certas vibrações orgânicas que a colocam em comunicação com objetos externos, mesmo que estes estejam localizados a grandes distâncias (1). A hipótese de outros ainda é reduzida a uma espécie de animismo materialista; pois eles afirmam que uma certa matéria muito sutil, chamada *od* ou fluido *odílico* , é emitida da alma do homem, por cuja ajuda a comunicação é estabelecida entre a alma e os objetos externos. A comunicação recíproca desse *od* , que é emitido pelos corpos e pela alma, é a causa e contém a razão suficiente para todos os fenômenos do magnetismo (2), sem excluir aqueles que pertencem ao espiritualismo. [242]

{(1) Tal é a teoria que Morin expõe e defende na sua obra *Comment l'esprit vient aux tables,* na qual escreve o seguinte: «Les actions de l'ame produisant une vibration organique en rapport avec elle-même, la communiquent par contactct à des objects quelconques, que ler rendent la vibration similaire ou l'accord; c'est ce qui constituem a linguagem das mesas. As mesmas vibrações podem ser comunicadas à distância... a partir das audições dos ruídos.» Página 169.

(2) Eis cómo Bizouard expõe esta estranha fase do animismo magnético [242]. «Este fluido (o fluido *od* ou odylus) é libertado de certas substâncias e de certos lugares, e vem agir sobre o sistema nervoso: entre o mundo inorgânico e o organismo humano, este fluido estabelece uma simpatia, mas mais facilmente nas *pessoas sensíveis.* Estes, afetados por um certo estado nervoso, exercem uma reação sobre esse fluido, por meio da qual ele é liberado de seu centro nervoso. Então ocorrem os fenômenos que a religião considera sobrenaturais; o *od* das pessoas sensíveis escapa de seu cérebro como um dardo, precipita-se no *od* do cérebro de outra pessoa, unindo-se ou combinando-se com ele. O que acontece depois? O *od* mais poderoso domina a alma daquele cujo *od* é mais fraco, retém-no magneticamente, faz com que essa pessoa veja, apesar de suas repugnâncias, tudo o que deseja, dita suas vontades, suas palavras, etc.

Essas batidas fracas ou fortes que se ouvem, essas melodias, esses concertos que ressoam em uma sala, são reconhecidos como sua causa por esse od fluido emitido por nervos doentes; o *sujeito sensível,* longe de perceber isso, se assusta e atribui esses fenômenos a demônios, enquanto a verdadeira causa é seu próprio *od,* que se combina com emanações universais ou terrestres. Essa força atua tanto à distância quanto de perto; é o que faz uma mesa girar, a suspende no ar, a move no ar, apaga velas, bate tambores, fere, mata, incendeia, cura, faz conhecer muitas línguas... É também este *od* que cria a aparência de espectros, ora se desprendendo do cérebro de um doente, ora das partículas de um cadáver para reproduzir a imagem do doente, ou do falecido em um vapor luminoso; ora o espectro é objetivo, até mesmo aterrorizante; ora existe apenas no cérebro dos espectadores. *Op. cit.,* t. VI, p. 291 e 92.}

4. *A teoria dos espíritos,* cujos defensores sustentam que os fenômenos magnéticos são produzidos por espíritos. Esta teoria inclui os *espiritualistas* e os *espiritualistas,* que não devem ser confundidos. Pertencem à primeira classe aqueles que, renovando total ou parcialmente as doutrinas de Pitágoras, Platão e Orígenes, supõem que as almas humanas estão sujeitas a uma série de encarnações e reencarnações sucessivas, habitando em diferentes estrelas e lugares, em relação aos corpos mais ou menos sutis e

perfeitos aos quais estão ligadas; e essas almas são aquelas que intervêm na evocação e nos fenômenos do magnetismo transcendental. Isto [243] é o que constitui propriamente o espiritualismo, ou a *teoria espiritualista;* em contraste com a *teoria espiritualista,* que atribui os fenômenos magnéticos à intervenção de anjos ou demônios.

III. Exame destas teorias: verdadeira origem e causas dos fenômenos magnéticos.

Antes de expressar nossa opinião sobre a origem, causas e natureza dos fenômenos magnéticos, discutiremos o mais brevemente possível as cinco teorias apresentadas no parágrafo anterior.

a) Certamente consideramos a teoria *da negação* da realidade dos fenômenos magnéticos inadmissível e completamente infundada. Sem negar que conluio e fraude *às vezes* ocorreram nesta matéria, seria necessário derrubar as leis morais da vida social e adotar um ceticismo histórico, tão contrário à razão quanto ao senso comum, para pretender que centenas e milhares de fatos, alguns verificados na presença de homens que alertaram contra sua realidade, médicos, acadêmicos, estudiosos; outros realizados na presença de multidões de homens e pessoas honradas de todas as classes, estados e condições; e a maioria deles atestada por homens sérios, em jornais, revistas e livros de todos os tipos, não passassem de fraudes ou ficções vãs, desprovidas de qualquer realidade. Seria não apenas imprudente, mas também imprudente e absurdo negar a autenticidade de fatos apoiados pelo testemunho de magistrados, bispos, padres, médicos, professores, estudiosos, escritores e homens de todas as classes e condições. Em segundo lugar, tal teoria é até perigosa para a religião e para a Igreja. Pois, se é lícito questionar a realidade e a autenticidade de fenômenos que têm a seu favor o testemunho ocular e histórico de muitos homens cultos, sérios e comprovados, alguns dos quais, antes de testemunharem esses fenômenos, os ridicularizaram e negaram sua realidade; se é lícito, repito, rejeitar a autenticidade de tais fatos, o que se poderia responder a alguém que questionasse a autenticidade humana e histórica dos milagres do Evangelho? A verdade católica e a Igreja de Cristo não precisam, e muito menos exigem, que os fatos apoiados pela razão e pelo julgamento histórico sejam negados; pois a Igreja Católica vive da verdade e se nutre da verdade, com a qual, consequentemente, nunca se contradiz.

b) A teoria *dos fluidos* também é insuficiente para explicar os fenômenos do magnetismo espiritualista; porque, se é verdade que é muito possível, e mesmo provável, que *alguns* dos fenômenos que chamamos mecânicos e fisiológicos *sejam* o efeito de algum fluido posto em ação por meio de certos procedimentos, não é menos verdade que seria absurdo aos olhos da razão, do senso comum e da ciência atribuir aos fluidos materiais grande parte dos fenômenos magnéticos, e especialmente muitos daqueles que chamamos transcendentais, como o conhecimento de coisas ocultas e distantes, a presciência e a

previsão de coisas futuras, o falar línguas e o discorrer sobre ciências desconhecidas, o receber respostas de espíritos evocados, e isso por meio de palavras faladas e escritas, ou por sinais convencionais, sendo incontestável que esses e outros fenômenos análogos revelam a presença e a intervenção de agentes intelectuais, que nada podem ter em comum com os fluidos ponderáveis ou imponderáveis da natureza.

c) Quanto às teorias da *imaginação* e *do animismo,* elas estão no mesmo caso que a anterior. Sem negar que *alguns* fenômenos menos importantes, como a capacidade de raciocinar com maior elevação e exatidão sobre um determinado assunto, falar línguas imperfeitamente possuídas com maior facilidade do que no estado ordinário, executar [245] certos movimentos com o corpo, certas operações e espectros, um maior grau de sensibilidade com respeito a certas funções vitais, &c., *podem* ter sua origem, ao menos em parte, na imaginação e na alma que, sob circunstâncias e condições dadas, revelam suas forças com mais intensidade e energia do que em circunstâncias normais, é incontestável que essas teorias são inadmissíveis e irracionais, consideradas como causa *geral* de todos os fenômenos que nos dizem respeito: 1º porque se reduzem a uma hipótese puramente gratuita, que consiste em estender e ampliar *pro libitu* e sem aduzir qualquer fundamento científico, as forças da alma racional e da imaginação; 2º porque a grandeza que se supõe que sejam as forças latentes da alma e da imaginação jamais pode ser explicada racionalmente por elas, sendo finitas, humanas e vitais: a visão pelo epigástrio, isto é, a sensação sem órgão correspondente, a suspensão e elevação no ar de mesas e outros objetos pesados, o conhecimento de eventos ocorridos a centenas de léguas de distância, as respostas obtidas pela evocação de espíritos e outros fenômenos semelhantes. Acrescente-se a isso que essas teorias, como vimos, são quase todas panteístas ou materialistas.

(d) Já dissemos que a teoria dos *espíritos* se divide em *espírita* e *espiritualista.* A primeira deve ser rejeitada imediatamente: 1. porque se baseia inteiramente na hipótese gratuita da *reencarnação* ou transmigração pitagórica das almas humanas. Pois, quer essa reencarnação consista na animação sucessiva de vários corpos na Terra que habitamos, como alguns pretendem; quer se realize pelas almas que entram em outros corpos após a morte para habitar as estrelas, passando por uma série indefinida de animações e *incorporações,* como outros pretendem; ou quer as almas, ao se separarem do corpo humano, levem consigo um *corpo sutil ou aromático,* como o chama Fourier, carregando no espaço e na atmosfera que nos cercam uma vida cheia de delícias sensíveis, é impossível ignorar que aqui não há nada além de ficções e teorias fantásticas [246], mais próprias de poetas do que de filósofos ou homens de ciência. 2. Por outro lado, esta teoria é incompatível com a doutrina católica sobre os destinos do homem na vida futura e, portanto, inadmissível a qualquer católico, e mesmo a qualquer homem sensato, mesmo racionalista, que reconheça a profundidade da verdade contida na solução cristã para o problema do destino humano. Passando agora à teoria *espiritualista* , deve-se considerar certo que os fenômenos magnéticos não procedem de anjos ou bons espíritos: 1º porque estes, em virtude de sua subordinação e completa conformidade com a vontade divina,

não realizam coisas extraordinárias e prodigiosas, servindo-se de seus próprios poderes, mas em sujeição à vontade essencialmente santa de Deus, e consequentemente em relação a algum fim bom, necessário ou útil na ordem moral, e não para encorajar ou dar alimento à curiosidade dos homens, nem aos seus pecados, paixões e imoralidade (1), como acontece na prática do magnetismo. A segunda e [247] principal razão é que os anjos ou bons espíritos não podem ensinar doutrinas contrárias às reveladas por Deus à sua Igreja, como verificam os espíritos evocados no magnetismo, que também tendem de tempos em tempos a se manifestar como partidários de teorias internacionalistas (2). Portanto, aqui devemos dizer com o Apóstolo: *Licet nos, aut angelus de caelo evangelicet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.*

{(1) É bem sabido por todos que a prática do magnetismo não está isenta de imoralidade e perigo, tanto por parte dos procedimentos usados para magnetização, como por parte do estado magnético resultante em sono, sonambulismo, insensibilidade, excitação do sistema nervoso, da imaginação, etc. O que talvez nem todos saibam é que os casos de insanidade e suicídio que devem sua origem ao magnetismo, e especialmente ao magnetismo transcendental ou espiritualista, são bastante frequentes e numerosos. «Os quatro países dos Estados Unidos relataram sem cessar casos de suicídio ou loucura alterados por este comércio com bebidas alcoólicas.
Lit no *Courier and Inquirer* de 10 de maio: Seis pessoas foram internadas no Hospital Estadual de Indiana no último mês; A causa é atribuída a *frappeurs esprits.*
No *Herald* de 30 de abril, não se sabe que M. Junius Alcott citou o respeitável d'Utica, s'est pour la mème cause velontairement precipitaté dans une route de moulin, qui l'a instanement broyé.
Le *Courier e Inquirirer* du 18 juin dit que chaque jour les jorneaux relataram exemplos desta horrível influência.» *Bizouard,* t. 6º, pág. 157.
(2) Há muitos exemplos que poderíamos citar de respostas espíritas contrárias à verdade e à sociedade católicas. A revista católica *Le Correspondant,* conhecida por suas obras sérias e críticas severas, já dizia na edição correspondente a 10 de agosto de 1852: "Os espíritos dizem que a Bíblia é uma teia de imposturas, que todas as religiões são falsas, que os homens devem proceder a uma divisão equitativa dos bens, etc., etc.
Numa sessão de magnetismo espírita solenemente realizada na França, na presença de muitas pessoas, em 1854, um espírito evocado e interrogado deu as seguintes respostas: " *O céu é uma coisa imaginária. - A morte não é nada. - O mal não se separará do bem. - A alma entra na imensidão."* »
«Um espírito, tendo sido consultado», diz Bizouard, ao relatar uma sessão espírita sobre magnetismo, a alma, o inferno, etc., «responde que o *verdadeiro inferno está na terra:* o pecador, após a sua morte, recebe uma leve repreensão de Deus: o culpado habita um lugar de expiação com uma sociedade correspondente aos seus gostos; aí ele é purificado sem sofrer nada.» *Op. cit.,* vol. VI, p. 112.
Não seria impróprio para aqueles em nosso país que se dedicam à prática do espiritismo refletirem sobre essas passagens, fingindo não apenas se fazerem passar por católicos, mas também que não há nada no espiritismo que se oponha à religião cristã.

Portanto, aqueles fenômenos de magnetismo que manifestamente excedem as forças e os meios usados para sua produção, ou são obtidos através da evocação e intervenção de espíritos, devem ser atribuídos a demônios ou espíritos malignos.

Eis aqui a nossa opinião sobre este difícil [248] problema, cuja solução complexa resumiremos nas seguintes proposições:

1. Em experimentos e sessões magnéticas, fraudes, conluios, exageros, manipulação manual e até mesmo alucinações da imaginação ocorrem *às vezes* , e talvez com relativa frequência. No entanto, as leis do julgamento histórico não nos permitem questionar a realidade e a autenticidade dos fenômenos atribuídos ao magnetismo, sejam eles vulgares, transcendentais ou espiritualistas, em muitos casos. A única coisa que pode ser feita racionalmente é suspender o julgamento e questionar a realidade deste ou daquele fato singular, especialmente quando se trata de fenômenos raramente aduzidos e afirmados, como a previsão e a presciência de futuros livres, até que tenhamos examinado

cuidadosa e rigorosamente se ele possui fundamentos inescapáveis de autenticidade a seu favor.

2. Os espíritos puros, isto é, os anjos bons e maus, em virtude da relativa superioridade e perfeição de sua natureza, podem produzir muitos fenômenos e conhecer muitas coisas que estão além do alcance da inteligência humana em seu estado atual de união com o corpo. Como substâncias espirituais puras, simples e inextensas, podem mover corpos sem contato quantitativo; podem existir e atuar em lugares distantes, se não simultaneamente, pelo menos em um espaço de tempo muito breve, porque não estão sujeitos às leis do movimento local dos corpos, consequentes da ocupação *circunscrita* do lugar que as substâncias extensas exigem. É por isso que podem, por exemplo, saber quase instantaneamente o que está acontecendo em lugares distantes; podem produzir espectros e aparições, seja combinando os fluidos e diferentes corpos da natureza, seja influenciando os órgãos dos sentidos, seja alterando o ambiente; podem dar respostas oralmente, por escrito e por sinais convencionais, usando os órgãos e membros do corpo humano, como acontece com aqueles homens que são chamados *médiuns* no Espiritismo; Eles podem produzir sons harmônicos, ruídos, com outros fenômenos análogos; podem [249] finalmente, conhecer coisas futuras necessárias e livres, mas com a diferença de que o conhecimento dos primeiros entra na esfera de suas forças naturais e pode ser mais ou menos certo e seguro; mas dos últimos, eles só podem ter um *conhecimento conjectural,* não certo ou absoluto; porque isso é próprio de Deus, o único que pode penetrar no interior da vontade e ter presciência de suas livres determinações. No entanto, o conhecimento perfeito que eles possuem das causas naturais, de sua conexão, dos fenômenos futuros necessários e, consequentemente, da influência que essas causas e efeitos necessários devem exercer sobre as determinações da vontade humana, são a razão pela qual seu conhecimento de futuros contingentes e livres, embora sem sair da esfera da *conjectura,* é muito mais certo do que aquele que o homem pode alcançar com sua previsão e suas forças.

3. Entre os fenômenos magnéticos, há *alguns* que, absolutamente falando, não são objetáveis por serem produzidos por causas materiais e humanas, como indicamos acima; e embora seja difícil determinar precisamente o que são, ou qual é o limite absoluto da atividade dessas causas, algo que requer grande habilidade e sobriedade (1), não é menos certo [250] que *alguns* dos fenômenos magnéticos, incluindo o movimento de elevação e suspensão de mesas de grande peso, sem contato ou impulso visível de outros corpos, falando em línguas completamente desconhecidas, respostas orais, escritas e convencionais de batidas tão frequentes na evocação de espíritos, a visão e o conhecimento do que acontece a centenas de léguas de distância, a predição de coisas futuras necessárias, contingentes e livres, e outros fenômenos análogos, pertencentes principalmente ao magnetismo transcendental, só podem ser produzidos por seres espirituais e, ao mesmo tempo, dotados de uma inteligência superior à do homem.

{(1) A história da ciência e os anais da medicina apresentam fenômenos e casos extraordinários, provavelmente devidos a certos estados mórbidos e fisiológicos, nos quais as faculdades da imaginação e da alma se desenvolvem e se manifestam de maneira surpreendente; é, portanto, necessário proceder com extrema cautela a esse respeito, e também ter em mente que, segundo Santo Tomás, a alma racional, quando se abstrai das

coisas corpóreas e sensíveis, como ocorre no sono natural, e ainda mais no sono magnético, adquire certa aptidão e facilidade para perceber as impressões mais delicadas da imaginação, que passam despercebidas durante a vigília; e que também recebe mais facilmente a influência dos espíritos puros: «Anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptiorredditur ad percipiendum influxum spiritualium [250] substantiarum, et etam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus causaum naturalium, in imagination humano relinquuntur, à quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata... scilicet, percipit tunc etiam modicas impressiones.» *Soma. Teol.,* 2ª questão. 172, art. Ei.}

4. Nem os anjos nem as almas racionais podem ser os autores destes fenômenos, porque a isto se opõem, entre outras razões: a) a gratuidade das teorias sobre a reencarnação das almas; b) sua oposição e incompatibilidade com a doutrina católica sobre a vida futura; e c) mesmo com a doutrina puramente racional da Providência e justiça de Deus; d) a santidade de Deus, que não permite aos anjos bons fazerem coisas extraordinárias, exceto para fins justos e necessários na ordem moral; e) a perfeita subordinação dos anjos à vontade divina, para suas operações no mundo corpóreo; f) a inconveniência de os anjos produzirem estes fenômenos à vontade dos homens e para satisfazer sua curiosidade; g) a imortalidade, os excessos e os pecados relacionados com a prática do magnetismo; e h) finalmente, as doutrinas anti-religiosas e antissociais ensinadas pelos espíritos.

5. Então, pelo menos os fenômenos magnéticos que revelam e requerem a intervenção de seres inteligentes devem [251] sua origem a espíritos malignos, isto é, a demônios; aos quais Deus permite essa intervenção como um justo castigo pela vã curiosidade, superstição e descrença dos homens. Eu disse *pelo menos,* porque, dada a intervenção do diabo em alguns fenômenos do magnetismo, é possível que ele intervenha em todos, ou pelo menos em muitos daqueles que, em termos absolutos e considerados em si mesmos, poderiam ser produzidos por outras causas.

6. Então, a prática e o exercício do magnetismo são ilícitos e contrários à moral cristã: 1. por causa dos perigos de imoralidade, pecado, loucura e suicídios a que dão origem; 2. e principalmente, porque tal prática envolve um pacto, explícito ou implícito, com o diabo, ou pelo menos o perigo deste último, uma vez que é verdade que muitos de seus fenômenos, e especialmente as manifestações espiritualistas, procedem dele. Por esta razão, sem dúvida, a Inquisição Romana diz que a prática do magnetismo é um engano inteiramente ilícito e herético, e um escândalo contra a honestidade dos costumes (1). A verdade é que o magnetismo espiritualista é uma superstição como qualquer outra, indigna de homens formais e sérios, ainda mais de católicos, embora [252] seja muito típico de espíritos incrédulos e racionalistas, nos quais a história revela uma espécie de propensão invencível à superstição.

{(1) Aqui estão algumas passagens da Encíclica emitida pela Inquisição de Roma sobre o magnetismo: «Etinem compertum est, novum quoddam superstitionis gênero invehi ex phoenomenis magneticis... Adeo crevit hominum malitia, ut negligo licito studio scientiae, potius curioso sectantes, magna cum animarum jactura, ipsusque civilis societatis detrimento, ariolandi, divinandive principium quodd se nactos glorientur. Hinc sonâmbulos, et clear intuitivois, uti vocant, praestigiis, mulierculae illae gesticulationibus non sempre verecundis abrepatae, se invisibilia quaeque conspicere effutiunt, ac de ipsa Religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa accipere, ignota, ac longunqua detegere, "aliaque id gênero superstitiosa exercere, ausu imprudente praesumunt... In hisce omnibus, quamcumque demum utantur arte vel ilusão, cum ordinentur media physica ad effectus non naturals, reperitur deceptio omnino *ilicita,* et haereticalis, et escândalo contra honestatem morum.

Concluindo esta discussão sobre magnetismo, devemos dizer que não consideramos completamente infundada a opinião daqueles que suspeitam que o magnetismo espiritualista, tão difundido e credenciado hoje nas nações civilizadas, seja uma preparação mais ou menos distante e, por assim dizer, um início do *mistério da iniquidade* que será revelado nos últimos dias. O que é inquestionável é que a Escritura nos diz que o *filho da perdição,* isto é, o Anticristo, segundo a interpretação geral dos Padres e Doutores da Igreja, *realizará grandes sinais e prodígios: dabit signa magna et prodigia.* E São Paulo acrescenta que "nos últimos tempos, alguns apostatarão da fé, dando *ouvidos a espíritos enganadores e a doutrinas de demônios": Quia in novissimis temporis, discendent quidam a fide, ottendentes spiritibus erroris, et doctrinis daemoniorum.* Acima desta suspeita, porém, está a palavra de Jesus Cristo quando nos diz que nem os anjos nem os homens conhecem o tempo ou a era da consumação final. [253]

Capítulo Cinco
Corpos Vivos

A cosmologia, que trata do mundo corpóreo e suas partes, propriedades, afeições e relações gerais e principais, deve tratar da vida e suas manifestações em substâncias materiais vivas, que constituem uma parte muito importante do mundo dos corpos que nos cerca e que está sujeito às nossas investigações.

Artigo I
Noção geral e classificação da vida.

1ª Noção geral de vida.

«É observando», diz São Tomás, «o que se passa nos seres que são indubitavelmente considerados por todos como vivos, que podemos e devemos formar uma ideia do que constitui a vida. Sendo, portanto, indubitável e manifesto que a vida pertence ou se encontra nos animais, a distinção e a diferença entre seres vivos e não vivos deve consistir naquilo segundo o qual e em razão do qual afirmamos que os animais *vivem,* e este nada mais é do que o fenómeno *pelo* qual e *com* o qual a vida é primária e originalmente revelada e manifestada, *primo manifestatur vita,* e *no* qual a existência ou permanência da vida é finalmente manifestada e revelada: *et in quo ultimo remanet.* Ora, a primeira coisa que serve de indicação para reconhecer que um animal vive é o seu próprio movimento. Portanto, quando começa a mover-se, dizemos que começa a viver, e enquanto descobrimos no animal este movimento próprio e imanente, julgamos que ele ainda tem vida. Ao contrário, quando vemos que ele não tem mais movimento por si e por si mesmo, mas que se ele se move é porque outro o move, dizemos que ele está morto e que lhe falta vida.

Duvidamos que qualquer filósofo, antigo ou moderno, consiga encontrar uma passagem que contenha um procedimento tão simples, experimental e filosófico para chegar a uma análise racional da noção de vida e determinar sua natureza própria. De fato, para alcançar esse resultado, bastará desenvolver essa doutrina de Santo Tomás, com base na experiência, na observação e no bom senso, e deduzir suas consequências naturais, que é o que faremos a seguir.

a) Como não possuímos um conhecimento intuitivo ou abrangente do que constitui a essência íntima da vida, como também acontece com a maioria das essências, é indubitavelmente verdade que, considerada *a posteriori et quoad nos,* a vida consiste em uma força ou atividade interna por meio da qual o sujeito que a possui se move, isto é, realiza movimentos, ações e mutações que são imanentes, ou que são recebidas no sujeito operador. Por isso, o citado Santo Tomás diz com razão que *illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; ut sic viventia dicantur, quaecumque* se agunt ad motum vel operationem aliquam: de modo que seres vivos são aqueles que se aplicam ou se determinam, se *agunt,* a algum movimento ou a alguma operação. Pois é preciso ter em mente que, quando falamos de *movimentos* na análise da noção de vida e de seres vivos, entendemos, além do próprio movimento ou translação, [255] qualquer mutação, função e operação real, imanente ou recebida no sujeito, e procedente de um princípio interno. Além disso, o movimento local ou translacional possui outras manifestações superiores de vida em si, como veremos mais adiante.

b) Se agora quisermos definir a vida encerrando sua noção em uma fórmula mais concisa, diremos que a vida é: *Uma força ou atividade interna substancial por meio da qual o sujeito executa movimentos e operações imanentes.* Esta definição, cujo significado é derivado do que dissemos acima, é sem dúvida preferível àquelas que foram e são usualmente aduzidas em tratados de filosofia, fisiologia e medicina. Porque é fácil observar que esta definição (1) oferece, entre outras, a vantagem: 1ª de ser aplicável a todos os tipos de seres vivos, sejam materiais ou espirituais; 2ª de abranger não apenas as funções e fenômenos vitais que constituem as [256] manifestações secundárias e acidentais da vida, mas também o princípio e a razão suficiente para as manifestações vitais. Em outras palavras: esta definição contém a definição de vida *in actu primo,* como raiz e origem da vida *in acto secundo.*

{(1) Não encontramos nestes tratados, até agora, uma definição verdadeiramente científica ou aceitável de vida. Isso certamente não é surpreendente, quando as eminências, por assim dizer, da medicina e da fisiologia nos oferecem definições de vida absolutamente inaceitáveis no campo da ciência e da lógica. É bem sabido, por exemplo, que para Sthal, a vida nada mais é do que "a preservação do corpo em sua mistura corruptível, sem a existência ou verificação efetiva dessa corrupção". Um cadáver preservado por algum tempo da corrupção por meios artificiais estaria vivendo com a vida definida pelo médico alemão.

O famoso Bichat define vida: *o conjunto de funções que resistem à morte.* Além de outras sérias desvantagens e objeções científicas, esta definição: 1. não é apropriada para seres imortais por natureza, como Deus e os anjos, apesar de possuírem vida, e uma vida mais perfeita do que os animais e os humanos; 2. explica a vida pela morte, isto é, a realidade por sua ausência e privação, o que envolve um verdadeiro círculo vicioso. Nem é mais exata ou científica a definição de Richerand, segundo a qual a vida é "a totalidade dos fenômenos que ocorrem nos corpos orgânicos durante um período ilimitado de tempo", uma definição que, além da primeira desvantagem de Bichat, oferece a desvantagem de ser uma definição do sujeito da vida e não da vida em si.

c) A vida, então, inclui e exige três condições principais, que também servem para determinar e estabelecer o significado da definição proposta: 1. *Que o princípio do movimento ou operação seja interno,* isto é, que resida na própria natureza ou essência da substância viva, de modo que seja determinado e aplicado para agir em virtude de uma atividade ou força inata e inerente ao seu ser. Na ausência dessa condição, o movimento da água fluindo continuamente de um cano não é vital, porque esse movimento se origina da pressão do ar ou de outros corpos. 2. *Que o termo da ação vital seja o próprio ser vivo.* A nutrição, o crescimento e a fluorescência das plantas, a digestão e a visão nos animais, e o intelecto e a volição nos humanos são todas funções e operações que são recebidas e terminam no mesmo sujeito que as estabelece. Por essa razão, também são chamadas *imanentes,* porque a realidade que envolvem e a mutação que produzem são recebidas e residem no sujeito operante. Por defeito ou falta desta condição, as ações produzidas pelo fogo nos corpos próximos, a iluminação da atmosfera pelo sol, com outras ações e mutações análogas, não são consideradas ações vitais: 3º *que o exercício da vida implica a perfeição do vivente,* condição que é corolário necessário das anteriores; porque, se o vivente é o princípio e o fim ao mesmo tempo do movimento vital, é claro que o exercício ou segundo ato da vida carrega consigo uma atualidade, e por conseguinte, uma perfeição subjetiva do vivente como vivente.

2ª Classificação geral da vida.

a) Se, como acabamos de ver, a razão essencial e própria da vida consiste na atividade ou força interna com que uma substância se move, é consequente e necessário dizer: 1. que a vida será tanto mais perfeita quanto mais [257] perfeita for a maneira como uma coisa se move. 2. que a diferença e a variedade dos graus gerais da vida devem ser apontadas em relação à diferença e à variedade das maneiras pelas quais um ser vivo se move.

b) Um ser vivo pode mover-se ou aplicar-se a movimentos e operações vitais de três maneiras: 1º de modo que a operação vital proceda de um *sujeito movente,* ou que tenha em sua natureza o princípio e a razão suficiente para a *execução* do movimento, mas não para a *forma,* nem para o fim do movimento; 2º de modo que a operação vital de um *sujeito movente,* não somente quanto à execução, mas também quanto *à* forma que determina e especifica o movimento, mas não quanto ao seu *fim ; 3º de modo que a operação vital proceda de um sujeito movente,* quanto à execução, à forma e ao *fim* do movimento ou da operação.

c) Em conformidade e relação com estas três espécies de atividade interna e vital, existem três modos ou *graus* de vida, e três graus de seres vivos, que são: 1º *Seres vivos de vida vegetativa,* que têm a força interna de se mover, *executando* movimentos ou funções vitais, mas cuja forma e fim são predeterminados pela natureza, ou melhor, pelo seu autor, e, consequentemente, embora sejam verdadeiros seres vivos, porque têm em si atividade suficiente para realizar operações e mutações imanentes, são, no entanto, seres vivos relativamente imperfeitos, na medida em que recebem *de fora* a forma e o fim desses movimentos. 2º *Seres vivos de vida sensitiva ou animal,* que *se movem,* não somente na medida e porque executam operações enraizadas numa atividade interna, mas também

por parte *da forma* que determina o modo e a espécie do movimento, isto é, a representação do objeto percebido pelo animal, que está *nele* e determina a operação ou função vital. 3. *Seres vivos com vida intelectual,* que têm em si a força *executiva* das operações vitais, a *forma,* isto é, a ideia do objeto em relação ao qual a função vital é realizada, e [258] também o *fim,* isto é, o conhecimento do fim como tal, *para* cuja obtenção executam estes ou aqueles movimentos; diferentemente dos animais, cujos movimentos instintivos e necessários estão relacionados a um fim predeterminado recebido antecipadamente pela natureza (1). Em suma: todos os seres vivos concordam em ter em si o princípio de suas operações e em se moverem. Mas eles diferem uns dos outros na medida em que este princípio dos *vegetais* é interno por parte da execução e externo por parte da forma e do fim; pois, embora *eles se deem movimento,* se é permitido falar assim, na medida em que executam operações vitais ou imanentes em virtude de uma força própria que têm em si, eles não se dão a forma e o fim desses movimentos e operações. Nos *animais,* este princípio é interno em termos de execução e forma, mas externo em termos de fim. Nos *seres inteligentes,* esse princípio é interno em termos de execução, forma e *fim:* porque, conhecendo a razão formal do fim e sua relação com os meios, eles podem estabelecer e determinar por si mesmos o fim da operação vital.

{(1) Esta teoria sobre a classificação geral da vida e o seu fundamento filosófico está em harmonia com a doutrina de São Tomás contida na seguinte passagem: «Invenitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae insunt eis a natura, sed solum quantum ad executeem motus... Qaudam vero ulteris movent seipsa, non solum habitum respectu ad executeem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquiurunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma, non a natura indita, sed per sensum accepta... Supra talia animalia sunt illa, quae movent seipsa etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt: quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proporcionalem finis, et ejus quod “est ad finem, et unum ordinare ad alterum”. *Local superior. cit.,* art. 3º.}

(d) Duas consequências importantes podem ser deduzidas da doutrina até aqui exposta: 1.º, que a vida sendo uma [259] perfeição real e positiva, em virtude da qual o ser vivo é mais nobre e perfeito do que o não vivo, em Deus existe a vida intelectual, que é a mais perfeita das três; 2.º, que a vida de Deus é apenas analogamente, mas não univocamente, compatível com a vida intelectual das criaturas; e isto não apenas pela razão geral de ser a mais perfeita e infinita, mas porque somente nela a noção e a definição de vida intelectual são plenamente preservadas. A razão é que dos seres vivos intelectuais criados não se pode dizer que *eles se movem,* num sentido perfeito e absoluto, em relação à execução, nem à forma, nem ao fim. Em relação à *execução;* porque precisam da concorrência e do movimento de Deus para agir; em relação à *forma;* porque recebem ideias de fora em algum sentido, a saber, os anjos de Deus e os homens dos objetos: da parte do *fim,* na medida em que recebem da natureza ou de seu Autor a determinação e o desejo necessário do bem comum.

Artigo II
Natureza do princípio vital.

Da doutrina exposta no artigo anterior deduz-se que nos seres vivos há algo de real que constitui a vida *in actu primo* ou na sua razão primeira, que dá origem às diversas manifestações e funções vitais, e que é o princípio e a razão suficiente do ser vivo como tal, e da sua distinção dos seres não vivos. Mas a filosofia não se contenta com o reconhecimento da existência desse *algo real,* nem com o conhecimento de que se trata de uma *força ativa,* mas também visa descobrir a natureza própria dessa força ou atividade interna que contém a razão suficiente para a vida e suas manifestações. E daí as [260] controvérsias e opiniões dos filósofos sobre a natureza e os atributos dessa atividade, comumente chamada *de princípio vital,* e também *de alma,* embora esse nome se refira propriamente ao princípio vital dos animais e do homem. Omitindo, por uma questão de brevidade, que este trabalho exige, a exposição e discussão das diversas opiniões conflitantes dos filósofos sobre esta matéria, apresentaremos sumariamente nossa teoria, contida nas seguintes proposições:

Tese 1ª
O princípio vital é algo real que pertence à essência do ser vivo.

Por princípio vital entendemos aquela realidade que é a razão primeira pela qual o ser A, que o possui, é vivo e se distingue do ser não vivo B; assim, o ser vivo ou substância se distingue essencialmente do ser não vivo ou substância: então o princípio vital de cada ser vivo, princípio e razão suficiente de sua própria natureza como substância viva, e origem de sua vitalidade, é algo que pertence à essência do ser vivo.

Que as substâncias vivas se distingam essencialmente das substâncias não vivas é uma daquelas verdades do senso comum e da experiência que só podem ser negadas por aqueles que aceitam como razoável a *grande descoberta* de Descartes, que transforma os animais em máquinas. De resto, se fosse necessário demonstrar esta verdade, bastaria refletir que as propriedades, os efeitos e os movimentos dos seres vivos, como a nutrição, a reprodução por sementes, a visão, a imaginação, o sono e a vigília, a produção de flores e frutos, etc., são completa e absolutamente diferentes das propriedades, movimentos e efeitos das substâncias não vivas e inorgânicas. Portanto, se o princípio racional de que as propriedades, as operações e os efeitos estão relacionados com a essência da qual emanam e revelam as características [261] da sua natureza própria tem algum valor, deve-se admitir que a essência própria dos seres vivos é muito distinta e diferente da essência dos seres não vivos.

Tese 2ª
O princípio vital é diferente das forças físicas e químicas que atuam nos corpos.

A veracidade desta afirmação é claramente demonstrada pelas muitas e profundas diferenças que distinguem e separam os corpos orgânicos ou vivos dos inorgânicos. Apontaremos algumas dessas diferenças.

a) *Organização.* Os minerais são constituídos por partes geralmente homogêneas e semelhantes, não apresentando uma variedade de membros e órgãos destinados a diferentes funções e propósitos específicos. O oposto ocorre nos corpos vivos ou orgânicos, nos quais, além da variedade de membros e órgãos destinados a propósitos e funções específicos, há notável heterogeneidade das partes componentes; e isso não se aplica apenas aos seres vivos de ordem superior, como os animais, mas também às plantas, compostas de tronco, casca, folhas, flores, frutos, etc.

b) *Forma.* Corpos inorgânicos e minerais frequentemente formam certas figuras geométricas, a menos que haja algum impedimento externo, como evidenciado pelos fenômenos de cristalização. Pode-se dizer também que eles estão sujeitos a uma multiplicidade e diversidade de formas, seja devido a acidentes externos, seja devido a alguma condição que impeça o progresso da cristalização. Os seres vivos sempre e constantemente formam a mesma forma e o mesmo arranjo relativo de partes externas, e geralmente formam formas mais ou menos arredondadas.

c) *Origem.* Os corpos inorgânicos devem sua origem à montagem de moléculas, realizada fortuitamente ou pela influência e cooperação complexas e mais ou menos casuais de diversas causas. A origem dos seres vivos é verificada por meio [262] de sementes específicas de cada espécie, de modo que começam a existir por geração e nascimento e, além disso, têm a faculdade de produzir indivíduos semelhantes em espécie.

d) *Aumento.* Enquanto os corpos inorgânicos aumentam e crescem pela simples adição de novas moléculas, os seres vivos crescem e se multiplicam por *intussuscepção,* isto é, absorvendo, alterando e assimilando diversas substâncias, por meio de uma elaboração complexa que requer e pressupõe uma *atividade única,* tão potente e energética quanto superior àquela exigida e assumida pela simples justaposição de moléculas nos animais.

e) *Magnitude e Conservação.* Nos minerais, o volume e a massa podem aumentar indefinidamente; nos seres vivos, ocorre o oposto, nunca ultrapassando um certo limite de grandeza. Da mesma forma, os minerais podem permanecer em seu ser indefinidamente, se algum agente externo não causar sua decomposição e corrupção. Os seres vivos, devido à elaboração complexa que consome e diminui sua força ou atividade radical, não podem conservar seu ser exceto por um período de tempo que não excede certos limites. É também a partir disso que, enquanto os corpos inorgânicos deixam de existir por simples corrupção, os seres vivos *morrem* ou deixam de existir pela morte, que é um tipo específico de corrupção.

Tese 3ª
O princípio vital é a forma substancial do ser vivo.

Esta tese

1º Tem em seu apoio todas as razões aduzidas quando se trata dos princípios essenciais dos corpos, pois todos os fundamentos em que se baseia a teoria da matéria primeira e da forma substancial têm força e aplicação especial com respeito aos seres vivos, pela mesma razão que neles [263] a unidade da essência e a atividade radical e primitiva se revelam e parecem mais manifestas.

2º Este é um corolário lógico da doutrina exposta no artigo anterior e das duas teses precedentes. Porque se o princípio vital é algo que pertence à essência do ser vivo, como se provou na primeira tese, e por outro lado é uma *força sui generis,* absolutamente distinta e superior às forças físicas e químicas, segue-se daí que ele é a própria forma substancial do ser vivo, pois a forma substancial não é outra coisa, como se disse, senão uma entidade substancial incompleta, em razão da qual a substância completa por ela constituída, em união com a matéria, se distingue essencialmente das outras substâncias, e que é a primeira razão suficiente e o princípio radical das propriedades características, e sobretudo das forças ou potências ativas e operações próprias dessa substância. O princípio vital convém então perfeitamente à noção de forma substancial, pois já vimos e demonstramos: 1º que é uma realidade que pertence à essência do ser vivo; 2º que é aquilo por meio de ou em razão do qual as substâncias vivas se distinguem das não vivas; 3º que é o princípio radical e a razão suficiente primária para as propriedades características do ser vivo e para as funções ou operações vitais. Da doutrina exposta nesta tese e nas duas anteriores, derivam-se:

Corolários

1. Em cada ser vivo, existe apenas um e único princípio vital. Este corolário decorre necessariamente da tese anterior, pois em cada substância específica só pode haver uma forma substancial, como foi afirmado ao discutir este assunto.

Por outro lado, e independentemente da teoria da matéria e da forma, este corolário é apoiado pela experiência e pela observação psicológica, que nos ensinam que entre as várias funções vitais existe uma certa *semelhança* original e um certo refluxo mútuo, uma vez que [264] o exercício intenso de algumas acarreta uma diminuição da intensidade em outras, e, além disso, o desenvolvimento e o exercício de algumas ocorrem em detrimento do desenvolvimento de outras. Sensações veementes e intensas de sensibilidade, sejam de dor ou de prazer, impedem total ou parcialmente o exercício das faculdades intelectuais e, por sua vez, o exercício intenso e contínuo destas ocorre em detrimento das funções de nutrição e digestão, etc. Isso indica que todas essas forças e funções vitais, apesar de suas diferenças, se originam todas no mesmo princípio, em uma atividade fundamental e única, que é a alma racional, a forma substancial do homem. E se isso ocorre no homem, em quem a variedade de poderes e operações vitais é tão notável, acontecerá *a fortiori* em animais e plantas.

2º Então devem ser consideradas falsas e errôneas todas as teorias vitalistas ou antivitalistas que multiplicam e distinguem as forças vitais nos seres vivos, sem reduzi-las

ou referi-las a alguma força primitiva, essencial e única, na qual elas residem originalmente.
3. Igualmente errônea e inaceitável é a opinião daqueles que afirmam que o princípio formal da vida nas plantas é o organismo. De fato, desconsiderando outras razões em contrário, incluindo a de que o organismo é algo passivo e não ativo, pode-se dizer que essa opinião identifica, ou melhor, toma o efeito pela causa, sendo inquestionável que o organismo é um efeito e um sinal da vida, e não seu princípio ou causa. Disto se segue que, quando vemos um organismo, deduzimos imediatamente que existe ou existiu uma força maior do que as forças físicas e químicas que o produziu e informou.
Acrescente-se a isso que, se se admitir que o organismo é o princípio formal da vida nas plantas, nada verdadeiramente sólido pode ser respondido a quem afirma que ele é também o princípio formal da vida nos animais e no homem. Pois é natural e lógico afirmar que, se um organismo imperfeito, como o das plantas, pode ser o princípio da vida nelas, um organismo mais perfeito, como o é indubitavelmente [265] o dos animais e do homem, pode ser o princípio formal da vida que neles se manifesta, mesmo que seja mais perfeito do que o que se revela nas plantas.

Artigo III
A vida das plantas.

Lidar com as plantas do ponto de vista de sua classificação e diferenças, bem como investigar e analisar detalhadamente suas forças vitais, propriedades, efeitos e funções, pertence à história natural e outras ciências físicas, e não à metafísica, que se refere apenas à investigação e análise da própria vida e de suas manifestações ou diferenças essenciais e primitivas. E embora o que foi dito até agora demonstre suficientemente que essa diferença essencial e primitiva existe entre a vida das plantas e a dos animais, vale a pena desdobrar e confirmar essa verdade, que alguns naturalistas e a escola positivista tentam obscurecer. Para tanto, bastará uma rápida análise da vida, das faculdades e das funções das plantas.
1ª *Vida vegetativa.*
a) A vida das plantas, considerada em sua raiz e princípio essencial, é sua forma substancial, como foi provado, de modo que devemos conceber essa vida fundamental, isto é, o princípio vital das plantas, como uma atualidade substancial, incompleta por sua natureza e, como tal, essencialmente ordenada para informar, agir e aperfeiçoar o organismo das plantas, constituindo *com* ela *uma* substância determinada, distinta em espécie e essência das demais. Esse princípio vital-substancial é único e é o que comunica unidade às várias partes do organismo, sendo, [266] consequentemente, a causa e a razão pela qual a planta A é *una* e tem *uma* essência, e é *uma* substância específica.
b) Daqui se infere que a diferença essencial e primitiva entre planta e animal consiste na diversidade primitiva e original de suas respectivas formas substanciais, segundo a qual a

forma substancial do animal é, por sua essência, superior e capaz de agir e aperfeiçoar um organismo mais perfeito do que aquele que corresponde à forma substancial da planta, que é menos perfeita e inferior por sua própria natureza, e como tal, proporcionada para agir e aperfeiçoar um organismo de ordem inferior. Dessa diferença primitiva, que corresponde e se refere às duas formas substanciais ou princípios vitais em si mesmos, surge a diferença, que pode ser chamada de primitiva *quoad nos,* consistindo na diversidade de faculdades ou poderes vitais em relação à diversidade primitiva e essencial do respectivo princípio vital. A sensibilidade *reassume* essas faculdades que não existem nas plantas, representa a linha que as separa dos animais e constitui a diferença essencial, absoluta e primária *quoad nos,* entre a vida vegetativa e a vida animal.
c) Nem se opõem a isso as divergências e dificuldades dos naturalistas quanto à classificação de certos seres vivos, como os zoófitos, as algas, as esponjas, etc.: antes, essas divergências e dúvidas sustentam o que acabamos de estabelecer, pois, se duvidamos que o ser vivo A pertença ao reino vegetal ou animal, é porque duvidamos que ele possua ou não verdadeira sensibilidade. Em suma: essas dúvidas provam que ainda não possuímos conhecimento exato dos fenômenos vitais de certos e determinados seres vivos; mas não provam que as plantas não sejam essencialmente distintas dos animais, e sempre será verdade que elas têm ou não têm sensibilidade, fazendo parte do reino animal ou vegetal, dependendo de qual extremo se verifique. Disto se segue que a teoria que estabelece uma classe intermediária de seres vivos que passam de um reino a outro, chamados *animais-vegetativos,* é errônea e contrária aos princípios da ciência metafísica, e também envolve tendências essencialmente materialistas [267]. Se se admite que um vegetal pode se transformar e se desenvolver até se tornar um animal, não há razão racional e sólida para negar a possibilidade de que o animal possa se tornar homem.
2º *Poderes.*
a) A atividade vital primária e essencial, incluída e identificada com a forma substancial, que é o princípio vital da planta, manifesta-se e revela-se externamente por meio de três faculdades ou poderes: 1º *o nutritivo,* cujo objeto é conservar e reparar a substância do ser vivo por meio da elaboração, transformação e conversão do alimento em sua própria substância; 2º o *aumentativo* ou incremento, que realiza o aumento substancial e quantitativo da planta; 3º o *generativo,* que serve para a conservação e propagação de sua própria espécie, por meio da produção de indivíduos semelhantes.
b) Embora os naturalistas modernos tendam a reduzir a duas as faculdades da vida vegetativa, incluindo a aumentativa na nutritiva, cremos mais exata a classificação indicada: 1º porque o conceito próprio de nutrição só compreende a conservação da substância viva por meio da renovação ou substituição das partes perdidas; 2º porque, se é verdade que a faculdade de aumento supõe a de nutrição, também é verdade que esta pode existir sem aquela, como acontece nas plantas e nos animais que, tendo adquirido seu pleno desenvolvimento, se conservam ou se nutrem sem aumentar sua massa ou volume.
3ª *Funções vitais.*

Assim como a vida essencial e radical das plantas se manifesta e se multiplica de certa maneira, através dos poderes ou faculdades indicados, assim também esses poderes dão origem a várias funções vitais, que se tornam, portanto, a manifestação atual, secundária e última da vida. Indicaremos alguns:

a) *Absorção,* pela qual as plantas atraem e recebem da terra através das suas raízes as moléculas [268] que servem de alimento ou matéria para a nutrição, tal como os animais as recebem pela boca.

b) *Circulação,* por meio da qual os humores ou sucos sobem até os ramos e folhas através dos vasos e ductos intercelulares, descendo novamente em direção ao tronco e raízes.

c) *Digestão,* que, embora propriamente aplicável aos animais, também é atribuída ou pertence às plantas, porque os sucos acima mencionados sofrem certa modificação e alteração à medida que sobem pelo tronco e ramos até as folhas, nas quais, pela respiração, ocorre uma alteração mais notável, tornando-os adequados para a nutrição. Os sucos ou humores absorvidos pelas raízes são convertidos em *seiva* por meio da circulação, digestão e respiração, de modo que se pode dizer que essa seiva, em seu movimento das raízes para as folhas, corresponde ao *quilo,* e em seu movimento das folhas para as partes inferiores, corresponde ao *sangue* nos animais.

d) *Respiração.* Quando a seiva atinge certas partes da planta, e especialmente as folhas, ela recebe certos elementos ou moléculas da atmosfera circundante e, ao mesmo tempo, libera alguns de seus elementos, como ocorre na respiração dos animais, dos quais este nome é aplicado por analogia às plantas. Geralmente, as plantas verdes, ou partes desta cor, absorvem oxigênio à noite e desprendem ácido carbônico, e, ao contrário, durante o dia, absorvem ácido carbônico da atmosfera e desprendem oxigênio. As plantas que não possuem partes verdes têm uma respiração mais semelhante à dos animais (1), absorvendo oxigênio e desprendendo ácido carbônico. [269]

{(1) A respeito da relação entre a cor verde das plantas e seu modo de respiração, eis o que consta na *História Natural* publicada em 1857 sob a direção de Galdo: "Os únicos órgãos que apresentam esse fenômeno são as partes de coloração verde, especialmente [269] as folhas, os pecíolos foliáceos e os caules jovens. As raízes, os troncos velhos cobertos de casca escura, os órgãos florais e os frutos que não são verdes, as critogâmicas que têm outra cor, as plantas branqueadas (descoloridas) pela escuridão, não liberam oxigênio. A cor verde não é a causa da ação química, mas, ao contrário, seu efeito; e, portanto, seria mais exato dizer que as plantas e os órgãos que liberam oxigênio são verdes ou se tornam verdes."}

e) *Exalação* ou transpiração, pela qual as plantas liberam um humor aquoso através dos estômatos das folhas. Além disso, existe outra transpiração *insensível* nas plantas que ocorre em outras partes. A exalação ou transpiração *sensível* é mais abundante durante o dia do que à noite, devido à influência do sol sobre os estômatos, o que favorece esse fenômeno (1).

{(1) «Neste fato da transpiração das plantas há dois fenômenos diferentes: 1º uma *perda imperceptível* de todas as superfícies; 2º uma *emanação ou exalação* abundante das superfícies providas de estômatos... Antes que o importante papel dos estômatos fosse conhecido, e sua abertura pela ação da luz, havia sido observado que esta última influencia diretamente a transpiração das plantas. Hales havia notado que as plantas aumentam de peso durante a noite, o que é explicado pela supressão regular da exalação neste momento, durante o qual as raízes continuam a absorver. A água absorvida está para a água exalada como três está para dois. Assim, um terço da água absorvida permanece na planta, e os outros dois são exalados por toda a superfície, ou pelos estômatos.» *Hist. Nat. cit., ibid.,* p. 60.}

f) *Assimilação,* pela qual cada parte da planta toma e assimila a parte da seiva já produzida e preparada para nutrição. Há também *a floração* ou produção de flores, *a fertilização,* a germinação , etc., que são tratadas detalhadamente pelos escritores de História Natural. [270]

Artigo IV
A alma dos brutos.

Noções anteriores.

1. Poucas disciplinas da filosofia apresentam tanta obscuridade e dificuldade quanto o problema da natureza da alma dos animais. A própria variedade e contradição de opiniões é prova disso. Enquanto alguns, como Pereira e Descartes, chegam a negar a realidade da alma, transformando os animais em meros autômatos, outros, caindo no extremo oposto, concedem-lhes uma alma dotada de inteligência, vontade, generalização e comparação de ideias, com a capacidade de expressá-las e comunicá-las. Entre as obras modernas de fisiologia, psicologia e história natural, dificilmente se encontrará uma que não discuta *a inteligência* e *a vontade* nos animais. Tal abuso da linguagem constitui, sem dúvida, um dos vícios e defeitos mais transcendentais da filosofia moderna; porque, além de outros inconvenientes, tem a gravíssima desvantagem de abrir a porta ao materialismo, borrando a linha que separa os animais do homem. A verdadeira filosofia e a ciência racional reconhecem nos animais uma ampla gama de faculdades sensíveis, desde o tato imperfeito e rudimentar de certas espécies inferiores até a imaginação situada na fronteira da inteligência; eles reconhecem instintos mais ou menos desenvolvidos e perfeitos, mas não reconhecem nem admitem nos animais a inteligência e a vontade; reconhecem neles *faculdades cognitivas ou perceptivas*, porque estas denominações são comuns ao conhecimento sensível e intelectual, mas não reconhecem *faculdades intelectuais,* separadas por uma distância quase infinita das sensíveis, e muito menos [271] reconhecem nos animais a faculdade de formar e comparar ideias gerais, e de deduzir destas motivos de conduta (1) como alguns lhes atribuem.

{(1) Todas essas faculdades, e algumas mais, são concedidas e atribuídas aos animais por alguns naturalistas modernos, como pode ser visto na seguinte passagem retirada de uma obra sobre história natural, escrita em conformidade com o programa da Universidade de Paris: "Outros animais mais privilegiados também desfrutam de faculdades intelectuais, ou a faculdade de representar à mente as ideias previamente produzidas pelas sensações, de compará-las, de extrair dessas ideias gerais e de deduzir desses motivos de conduta. Finalmente, há também outros seres animais que desfrutam da faculdade de comunicar aos seus semelhantes as ideias que possuem, seja por meio de certos movimentos ou pela produção de vários sons.
Os vários fenômenos por meio dos quais os animais se colocam em comunicação com os objetos que os cercam podem ser referidos, como foi visto, a seis faculdades principais: *sensibilidade,* contratilidade , vontade , instinto , inteligência *e* expressão . As quatro primeiras existem em todos os animais e as duas últimas em apenas um pequeno número." *Cours Elem. d'Hist. Natur. à utilização das Faculdades e das Casas de Educação,* redigê conforme o programa da Universidade, por MM. Milne Edwards. A. Jussieu et Beudant, *Zoologie,* p. 122.}

Para alguns, as almas dos animais são corpos sutis e invisíveis. Houve filósofos que sustentaram que as almas dos animais são espíritos de uma ordem superior ou almas humanas que passam de um corpo para outro. Finalmente, há aqueles que sustentam que

são substâncias espirituais, simples e indivisíveis, capazes de existir por si mesmas, que começam pela criação e cessam pela aniquilação (1), embora lhes sejam negadas inteligência e livre-arbítrio. [272]

{(1) Balmes, Tongiorgi e alguns outros filósofos católicos aceitam esta opinião, que nos parece pouco condizente com os princípios da filosofia cristã, segundo a qual Deus não aniquila o que cria. Isso sem levar em conta que, com tal teoria, a diferença absoluta e substancial entre a alma dos animais e a do homem desaparece quase completamente.}

2. É bastante geral nesta controvérsia estabelecer que a alma dos animais é semelhante à alma racional em sua substância, independente da matéria em seu ser, simples e espiritual, porque não pode ser corpo ou matéria. Tal dedução está longe de ser legítima ou necessária; porque não está provado, de forma alguma, que tudo o que existe ou toda a realidade deva necessariamente ser um corpo ou um espírito. A verdade é que o conceito de ser ou realidade é predicado e verificado por coisas reais que não são nem corpo nem espírito, como pode ser visto no movimento local de um corpo, na ciência que Peter possui, nos atos de imaginar, julgar, desejar, etc., que são reais, sem serem corpos ou espíritos. Por outro lado, quando se trata de *entidades ou substâncias compostas,* como animais e outras substâncias materiais, perfeição e completude naturalmente pressupõem imperfeição e incompletude; total e completude pressupõem *entidade-parte* e *entidade-princípio,* pelo menos com relação àqueles seres cuja essência ou natureza própria e específica abrange e inclui duas realidades distintas, embora intimamente unidas, como os animais, cuja natureza não é nem o corpo nem a alma somente. Portanto, está de acordo com os princípios racionais da ciência reconhecer a possibilidade e a existência de substâncias imperfeitas e incompletas, que podem e devem ser chamadas *materiais* ou *espirituais,* sem serem *corpos* ou *espíritos,* porque não constituem uma essência completa em si mesmas, nem podem *subsistir,* isto é, ter ou manter a existência, sem união atual com outra entidade.

3. Do que foi dito, segue-se que, se houver alguma entidade substancial com a aptidão essencial para constituir, em união com um organismo determinado, *uma* essência completa, *uma* substância perfeita e subsistente, mas de tal condição que pode existir e agir parcialmente sem estar unida à segunda, essa entidade substancial, pelo próprio fato de ter subsistência, mesmo que incompleta e imperfeita, pode ser propriamente chamada de substância espiritual . Mas se a referida entidade substancial [273] for de tal condição que não possa manter sua existência, nem realizar qualquer operação, sem a união presente com o organismo com o qual constitui uma essência completa e específica, neste caso ela pode ser chamada de *entidade substancial,* porque é um princípio e parte da substância; também pode ser chamado de *espiritual* e *imaterial* em um sentido negativo e impróprio, *negativo, secundum quid,* tanto porque *não* é corpo nem matéria, quanto porque a atividade que inclui como princípio vital e forma substancial da essência A (a essência do animal) é de uma ordem superior e mais independente das condições e leis da matéria do que a atividade das plantas e dos corpos inferiores. Dadas essas noções preliminares para de alguma forma estabelecer o significado da questão, aqui está nossa solução para o problema relacionado à alma dos brutos.

Tese 1:
Os brutos não têm entendimento nem livre-arbítrio.

Evidência.

1º O caráter mais próprio do entendimento, como faculdade distinta dos sentidos, é o conhecimento dos universais e dos objetos puramente espirituais, como Deus, a verdade, o bem, o ser, a substância, a ordem, etc., enquanto os sentidos só percebem objetos materiais e singulares. Então, como é indubitável que os brutos não possuem conhecimento ou ideias universais, mesmo em relação às coisas materiais, como as ideias de corpo, metal ou planta, nem muito menos o conhecimento de objetos e ideias espirituais independentes de toda a matéria, como Deus, anjos, existência, verdade, bem moral, etc., eles carecem de inteligência propriamente dita e, consequentemente, de livre-arbítrio, que está enraizado na inteligência e pressupõe necessariamente a posse de ideias universais. [274]

2. A falta de reflexão sobre os próprios atos e a consequente ausência de perfectibilidade e progresso demonstram também *a posteriori* a falta de entendimento e de livre-arbítrio nos animais. Se o homem é capaz de progredir e de sucessiva perfectibilidade nas ciências, nas artes, nas relações sociais e na economia da vida, é porque possui a faculdade de refletir sobre seus atos, faculdades e poderes; faculdade que, combinada com a posse de ideias universais e o poder ou faculdade de generalizar seu conhecimento, o torna capaz de compreender mais perfeitamente os vários fins da vida e sua relação ou proporção com diferentes meios, mais ou menos adequados para alcançá-los. Portanto, os animais carecem de entendimento e de livre-arbítrio ou reflexividade, visto que a experiência mostra que lhes falta progresso e verdadeira perfectibilidade, e isso não apenas no que diz respeito às ciências e à ordem moral, mas também no que diz respeito às operações que têm alguma analogia com as que procedem da indústria e da arte no homem. "O homem", escreve Bonald a esse respeito, "nasce ignorante de tudo o que pode saber, mas com a capacidade de aprender com seus semelhantes o que ignora, de saber tudo e de conhecer a si mesmo. O bruto, por outro lado, nasce instruído em tudo o que deve fazer, mas ao mesmo tempo incapaz de ir além. Repito: o animal nasce perfeito, ou melhor, finito: o homem nasce perfectível e infinito, por assim dizer, pois, como diz Bosuet, pode alcançar o infinito." "O cão e o macaco", acrescenta De Maistre, "aproximam-se do fogo e se aquecem com prazer como nós, mas jamais aprenderão a atear fogo nas brasas."

3. A uniformidade constante observada nas diferentes espécies de animais em relação ao seu modo de ação indica claramente que essas operações são necessárias e instintivas, procedendo de uma força cega, isto é, do instinto, e não de uma força dirigida pela inteligência, como a vontade. "Os animais", diz São Tomás, "recebem [275] a princípio ou com sua própria natureza a *estimativa natural* (a faculdade do julgamento instintivo) para saber o que é conveniente e o que é prejudicial, pela mesma razão que não podem adquirir esse conhecimento por sua própria investigação. No entanto, o homem pode

chegar ao conhecimento disso e de muitas outras coisas através do exercício de sua própria razão."

Daqui se segue também que mesmo a educação imperfeita, mais mecânica do que inteligente, de que são capazes alguns animais, é inútil e perdida para a espécie, incapaz de comunicação convencional e de perfectibilidade (1); porque em vez de verdadeira inteligência e livre-arbítrio, eles possuem apenas sensibilidade e instintos necessários.

{(1) A respeito disso, Bonald escreve: «L'animal nait donc parfait ou fini, avec des impulsions données, des goûts determinés, des habitudes formées d'avance; il nait agé, pour ainsi parler, et instruit, au first moment qu'il essaie ses forces, de tout ce qu'il fera quand l'age les aura dévelopées. Si les soins, et l'intelligence de l'homme etendent filho instinto, perfeccionista ses habitudes nativos... ces habitudes aquises sont perdues pour les espèces dans les quelles aucun progrés, aucun changement n'a eté remarqué depuis Aristote... L'homme au contraire, nait apprendre ou de tout inventer; Mas não é um dia que tenha a aura appris de la raison des outres ou découvert avec sa propre raison.» *Pesquisas,* cit. rachar. 18.}

Tese 2ª

A opinião daqueles que assimilam a alma dos brutos à do homem, exceto pela posse do entendimento e da vontade, é errônea e inadmissível.

O objeto desta tese é rejeitar a teoria de certos filósofos cristãos, que, embora confessando que a alma dos animais carece de inteligência e de livre-arbítrio, e não é imortal *extrinsecamente,* porque é aniquilada por Deus, afirmam que ela é uma substância simples, espiritual e subsistente, com subsistência igual à da alma racional [276], isto é, capaz de conservar seu ser à parte do corpo; que é produzida pela criação do nada, incorruptível e imortal *ab intrinseco,* ou dadas as condições de sua natureza. Certamente não podemos conceber como certos filósofos católicos podem sustentar tal teoria; pois, além do perigo e da inconveniência de conceder à alma dos animais a imortalidade interna e natural, ela contradiz um dos princípios científicos geralmente reconhecidos e frequentemente praticados, a saber, que a partir da natureza e dos atributos essenciais de uma coisa, devemos julgar por suas propriedades, poderes e operações; ou, em outras palavras, que as propriedades, poderes e operações sensíveis de uma coisa revelam e descobrem sua essência e atributos primitivos, visto que emanam da essência, que é a razão suficiente para tais propriedades, poderes e operações. Com base, então, nessa verdade, geralmente aceita por todos os homens de ciência, reconhecida e até mesmo posta em prática com frequência por aqueles que defendem a opinião que combatemos, formaremos o seguinte raciocínio, tão simples quanto conclusivo.

Coisas que têm a mesma essência devem ter os mesmos poderes e operações: portanto, se a alma dos animais se assemelha à do homem em predicados e atributos essenciais, também deve se assemelhar a este último em poderes e operações. Assim, pela confissão dos próprios adversários que combatemos, a alma dos animais não se assemelha à do homem em poderes e operações, visto que não possui o entendimento e o livre-arbítrio que o homem possui. Portanto, nem podem se assemelhar ou concordar em sua essência

e atributos primitivos. Outra razão. É uma verdade geral da razão e da experiência que o modo de ser de uma coisa está relacionado ao seu modo de agir, de modo que a dependência ou independência em agir demonstra e indica dependência ou [277] independência em existir. Esta verdade, que poderíamos chamar de axiomática na ciência, e que geralmente é expressa dizendo que *operari sequitur esse, et juxta modum essendi est modus operandi,* também é incompatível com a opinião que estamos combatendo aqui; porque seus defensores concedem o que na boa filosofia ninguém pode negar, a saber, que enquanto no homem certas funções vitais, como os atos próprios do intelecto e da vontade, são independentes de toda a matéria e não são exercidas por órgãos específicos, as funções vitais nos animais dependem necessariamente do corpo e de seu organismo, sem cuja concordância eles não realizam nenhum ato. É então necessário admitir que a existência ou o ser da alma dos brutos é mais dependente da matéria do que a alma do homem, ou o que é o mesmo, então a alma do homem pode subsistir, isto é, existir sem a união atual com a matéria, e isso é repugnante para a alma dos brutos, cujas operações dependem todas da matéria.

Resumindo e aplicando a doutrina até aqui exposta, eis a nossa opinião sobre a alma dos animais, embora nesta matéria seja mais fácil refutar as diferentes opiniões dos filósofos do que expor e afirmar uma doutrina precisa e positiva.

a) A alma dos animais não é subsistente, nem mesmo com aquela subsistência imperfeita que a alma racional possui; porque, sendo dependente do corpo para todas as suas operações, ela é dependente do corpo para o seu ser e, consequentemente, é incapaz de existir por si mesma sem o corpo.

b) Portanto, não deve e não pode ser chamada de *substância,* no sentido próprio e absoluto, *simpliciter,* mas num sentido impróprio e relativo, *secundum quid,* uma vez que não existe por si mesma, não tem a subsistência, nem mesmo a subsistência incompleta da alma racional. É, portanto, parte ou elemento essencial de uma substância; é um *princípio substancial,* mas não é uma substância.

c) A alma dos brutos é produzida pela geração, ou melhor, pela edução da potência da matéria, *per* [278] *eductionem ex potentia materiae.* A razão é que o modo de produção de uma coisa está em relação com o seu modo de ser: então, se a alma depende da matéria *quoad esse et operari,* ela também deve depender da matéria *quoad fieri* ou da parte da produção.

Para melhor compreender isso, tenhamos em mente o que foi dito sobre a geração substancial e seus termos. A rigor, o que é feito ou produzido, *id quod fit,* não é a alma do bruto, mas o próprio bruto, isto é, o indivíduo resultante da união da alma com tal corpo orgânico, ou em outras palavras, o composto que resulta da ação e determinação substancial da matéria pela alma sensível, ação que é o resultado da transmutação e transformação realizadas na matéria por meio da virtude ativa e seminal *sui generis* do animal gerador. Há, portanto, uma verdadeira confusão de conceitos, um *engano,* como diz São Tomás, quando a alma dos brutos é considerada um termo especial isolado da

ação produtiva ou geradora (1), quando na verdade não é *id quod fit aut est,* mas sim *id quo res fit, et est.*

{(1) É por isso que São Tomás diz, falando de certos filósofos: «In hoc videntur fuese decepti, quia attribuebant *fieri* proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cujus etiam proprie est *esse:* formae enim esse dicuntur, non ut subsistentes, sed ut *quo* composita sunt, (existunt) et vivunt, (se for diz respeito aos animais); "unde et fieri dicuntur *non propria factione,* sed per factionem supositorum." *Quodl.* 9º, art. 11.}

(d) Portanto, é contrário à razão e às tradições da filosofia cristã dizer que a alma dos brutos é aniquilada por Deus, seja porque Deus não aniquila nada, seja porque ela não é produzida pela criação *ex nihilo,* como afirmam os partidários da aniquilação. O termo natural e próprio da criação são substâncias ou seres subsistentes em si mesmos e capazes de agir por si mesmos, e não as formas ou princípios da substância, que não podem existir ou agir exceto em união com e [279] dependência da matéria. O *operari,* o *fieri* e o *esse* são três termos essencialmente correlativos; de modo que somente as coisas que têm suas próprias e independentes operações, somente as coisas que *operantur per se, fiunt et sunt vel existunt per se.*

e) Em resumo: A alma dos brutos: 1.º não é *substância,* porque não subsiste, nem com substância perfeita, nem imperfeita; 2.º não é imaterial nem espiritual com *imaterialidade positiva,* porque não concorda com as substâncias propriamente espirituais, nem quanto ao ser, nem quanto ao agir; 3.º é forma substancial, porque é princípio e ato essencial de uma substância; 4.º é mais perfeita que a forma substancial das plantas e das substâncias inanimadas, porque contém de modo virtual e eminente as suas perfeições; 5.º é material *positivo* ou absolutamente mole, porque funciona, produz-se e existe na dependência da matéria; 6.º pode ser chamada, porém, *de imaterial negativa,* na medida em que não é corpo, nem matéria, e também por *semelhança* ou por afinidade e aproximação, na medida em que as potências e operações vitais que nela residem são de ordem superior às das plantas e dos corpos inanimados, e têm certa analogia e afinidade com as potências e operações das substâncias propriamente espirituais e subsistentes.[280]

Artigo V
Faculdades dos animais.

O que foi dito em Psicologia torna desnecessário, até certo ponto, enumerar e discutir as faculdades ou poderes característicos dos animais, uma vez que aquelas faculdades em que o homem concorda com os animais já foram discutidas ali. Por essa razão, acreditamos que as seguintes breves indicações são suficientes aqui:

1. A sensibilidade, que constitui o atributo característico dos animais, colocando-os em um nível superior ao das plantas e inferior ao do homem, tem duas manifestações ou fases principais, que são a sensibilidade externa e a interna. A primeira envolve menor perfeição que a segunda, razão pela qual é geralmente encontrada em todos os animais, em maior ou menor grau, desenvolvida através dos cinco sentidos externos, embora deixe a cargo das investigações dos naturalistas determinar se *todos* os animais possuem *todos* os cinco sentidos externos.

2. A experiência mostra que, entre a sensibilidade puramente externa e a interna, existe em alguns animais uma *faculdade locomotora,* isto é, a capacidade de se mover de um lugar para outro. Essa faculdade reside nos sentidos internos e é determinada ou relacionada de certa forma à sensibilidade externa, visto que o movimento de translação é realizado e executado por meio dos membros do corpo e sob a direção imediata dos sentidos externos.

3ª A sensibilidade interna, pelo menos como existe nos animais mais perfeitos, inclui as seguintes faculdades ou poderes.

a) *O senso comum,* ao qual pertence: 1º reunir e [281] concentrar as sensações próprias e particulares dos sentidos externos; 2º discernir por meio de uma consciência imperfeita, rudimentar e instintiva, as sensações externas, percebendo e sentindo o gosto como distinto do ruído; 3º ser a causa próxima e a razão imediata do sono, considerado pelo menos este fenômeno fisiológico em relação aos sentidos externos, cujas funções são impedidas, uma vez impedidas por vapores ou outras causas, o órgão do senso comum, com o qual os órgãos dos sentidos externos se comunicam por meio de diferentes nervos que se reúnem e se concentram no sensório comum.

b) *A imaginação,* responsável por preservar imagens ou representações de objetos percebidos pelos sentidos externos e, consequentemente, por perceber ou representar objetos ausentes na ausência de tempo ou espaço. É o que pertence à imaginação puramente animal e sensível; mas não se deve esquecer que, no homem, ela também tem o poder de formar representações complexas, reunindo, separando e combinando de diferentes maneiras as imagens recebidas pelos sentidos, poder que é próprio da imaginação humana por sua afinidade, dependência e subordinação à razão.

c) *Estimação,* isto é, a faculdade de perceber nos objetos materiais certas propriedades que não são percebidas pelos outros sentidos, razão pela qual os escolásticos as chamavam de *razões ou realidades insensíveis, rationes insensatae,* porque a ação dos sentidos externos não as atinge. Assim, o ato de estimar torna-se uma percepção que envolve uma espécie de julgamento natural e instintivo, por meio do qual o animal discerne e distingue o que é mau ou bom, prejudicial ou benéfico, útil ou inútil, etc. Assim, quando "a ovelha vê o lobo se aproximando", diz São Tomás, "foge, não por causa da cor ou da forma, mas porque percebe o lobo como um inimigo de sua natureza". A esta faculdade devem ser atribuídos todos aqueles movimentos e ações dos animais, que oferecem uma certa analogia com os atos do homem, e com as obras de arte e indústria, movimentos e [282] operações, que são, na realidade, nada mais do que atos espontâneos, instintivos e necessários do apetite sensível, que têm sua razão de ser e são determinados pela percepção do estimativo.

d) *Memória sensorial,* cuja função específica é receber e preservar essas percepções da estimativa, isto é, as imagens ou representações de objetos tal como são conhecidas pela estimativa, assim como a imaginação recebe e preserva representações de objetos tal como são percebidas pelos sentidos externos. Conclui-se que, se entendermos a memória

sensorial como a faculdade de preservar representações sensoriais de qualquer tipo, ela se identifica parcialmente com a imaginação.
e) *Apetite sensitivo,* isto é, a inclinação ou aversão a algum objeto tal como é conhecido por um dos sentidos, e especialmente pela imaginação e pela apreciação. Assim como a vontade é a inclinação ou aversão a um objeto, dependendo se está sujeito ao conhecimento universal, racional e perfeito da razão, o apetite sensitivo significa a faculdade de inclinar-se e mover-se em direção a um objeto singular percebido e representado como bom pelos sentidos, ou de afastar-se e evitar um objeto percebido como mau por eles. Sua divisão em concupiscível e irascível, bem como suas manifestações ou atos, que são chamados *paixões,* já foram discutidos em Psicologia. [283]

Artigo VI
Darwinismo.

A teoria exposta e desenvolvida por Charles Darwin para explicar a origem, os graus e as diferentes manifestações da vida na Terra é o que *aqui chamamos de darwinismo.* Essa teoria, hoje acalentada pelos adeptos do que se chama de pré-história, e ainda mais pelos adeptos do materialismo disfarçado sob o pseudônimo de *positivismo,* é uma teoria essencialmente transformista; é o transformismo aplicado à ideia e ao fenômeno da vida. Além disso, é preciso reconhecer que a explicação da vida pelo transformismo está longe de ser uma teoria original de Darwin, que nada mais fez do que desenvolver, modificar e completar as teorias e doutrinas de Lamarck, Bory Saint-Vincent, Naudin e alguns outros, sem mencionar as relações mais ou menos distantes de afinidade e analogia entre a hipótese darwiniana e as de Maillet, Robinet e alguns enciclopedistas do século passado, que apontavam os macacos como os progenitores do homem. Mas seja o que for, o importante a ser notado aqui é que *o darwinismo* ou a teoria da vida, contida nas obras de Darwin e professada por seus principais discípulos, pode ser condensada nas seguintes afirmações:
1º As múltiplas e diferentes manifestações da vida; as espécies, os géneros, as famílias, os reinos, assim como as raças e variedades de animais e de plantas viventes que povoam a Terra, são o resultado e a expressão de uma série lenta e sucessiva de transformações acumuladas ao longo de milhões de anos, de tal modo que todas as espécies, géneros, famílias, etc., de plantas e de animais, representam a [284] evolução transformadora e progressiva de um protótipo primitivo dotado de vida, ou, quando muito, de três ou quatro tipos primordiais.
2. Em cada espécie, a vida tende a se multiplicar em progressão geométrica, progressão que é representada pelo número de filhos que uma mãe pode gerar na respectiva espécie durante toda a sua vida. Disso surge o que Darwin chama de lei da *luta pela existência,* a mesma lei que outros chamam *de lei da competição vital;* pois, não sendo possível que haja meios de subsistência, nem mesmo espaço material para todos os indivíduos

possíveis requeridos pela progressão geométrica, estabelece-se necessariamente entre os diferentes seres vivos uma luta contínua e uma espécie de guerra até a morte, em virtude da qual aqueles que são inferiores sob qualquer ponto de vista sucumbem na proporção necessária à preservação dos gêneros superiores e dos indivíduos mais robustos dentro da mesma espécie. Em suma: *a luta pela existência* resulta na destruição dos indivíduos mais fracos e inferiores de qualquer forma, preservando ao mesmo tempo aqueles que possuem alguma superioridade relativa.

3º Daqui surge a outra lei fundamental que rege a evolução transformista, e é a lei que Darwin chamou de seleção *natural* ou inconsciente, em virtude da qual a natureza acumula sucessivamente nos indivíduos, por transmissão hereditária, as qualidades especiais e perfeições particulares do organismo possuídas pelos pais, desde que apresentem vantagens e utilidade para a luta pela existência.

4. É possível e muito provável que a formação ou o aparecimento do homem na Terra tenha ocorrido em virtude da transformação evolutiva indicada e por força das mesmas leis (1) indicadas para plantas e animais. É, [285] portanto, não apenas possível, mas muito provável, que o homem tenha descendido do macaco, como de seu progenitor imediato e direto (2).

{(1) Sabe-se que Darwin faz intervir na sua teoria transformista algumas outras leis, como a lei das *correlações do crescimento,* [285] *da selecção sexual,* etc., mas as que constituem o essencial e a base da teoria são as duas indicadas no texto.

(2) Após ter apresentado sua teoria transformista na obra que trata da *Origem das Espécies* em geral, o escritor inglês escreveu seu livro *A Origem do Homem,* dedicado exclusivamente à aplicação dessa teoria ao homem.

Em suma: para o darwinismo, todas as espécies vegetais e animais, do musgo ao carvalho, dos zoófitos e infusórios ao mamífero mais perfeito, devem sua origem à transformação sucessiva de três ou quatro tipos originais, e provavelmente a um único protótipo. Em outras palavras, gêneros e mesmo os dois grandes reinos da natureza viva, classes, famílias e espécies, sem excluir o homem, devem sua origem e formação às mesmas causas e leis que determinam a formação e a existência das variedades. Esta é a tese fundamental que a teoria darwiniana reafirma.

É desnecessário salientar aqui que as condições de uma obra elementar não permitem uma discussão detalhada e extensa do darwinismo, embora este tenha se tornado um ramo especial da literatura hoje. O que afirmamos nos artigos anteriores; a doutrina exposta no primeiro volume, ao tratar da distinção essencial e primitiva entre as faculdades puramente intelectuais e as da ordem sensível, bem como ao tratar da natureza e origem da alma racional, é mais do que suficiente para reconhecer que a tese darwiniana é essencialmente materialista, antifilosófica e anticristã. Não obstante, apontaremos aqui, o mais brevemente possível, algumas razões e reflexões que visam revelar ainda mais sua falsidade, porque é isso que exige a importância que essa teoria, certa ou erradamente, alcançou hoje. [286]

1. Duas falhas radicais são imediatamente aparentes na doutrina de Darwin. A primeira diz respeito *ao ponto de partida* da teoria, e a segunda , *ao* método geral empregado em seu desenvolvimento. Começando por esta última, leia as obras em que ele expõe sua teoria,

e você o verá recorrer com demasiada frequência ao desconhecido, ao imprevisto e ao acaso para explicar as transformações evolutivas exigidas pela teoria; além disso, a cada passo, ele confunde o *possível* com o *real.* "Darwin", escreve Quatrefages a esse respeito, "insiste em quase todas as páginas de seu livro na *possibilidade* dessas transformações".
A teoria darwiniana não é menos falha quando considerada em relação ao seu ponto de partida. Sujeita a reservas mais ou menos explícitas, e apesar das hesitações aparentes, a verdade é que a base primordial do darwinismo consiste, ou é buscada, na existência *hipotética* daquilo que Darwin chama de *protótipo primitivo,* um protótipo cuja existência *ele supõe,* mas que não se preocupa em explicar, muito menos demonstrar. Disto, toda a teoria darwiniana é falha em sua origem e reduzida a uma hipótese gratuita, como se baseada na existência desse protótipo, o germe primordial de tudo o que vive na natureza, uma espécie de *mistério inexplicável e inexplicável* , nas palavras de Quatrefages. Será bom notar de passagem que, desse ponto de vista, Lamarck é superior a Darwin; Pois enquanto este último se coloca repentina e arbitrariamente em seu protótipo, sem relacioná-lo com nenhuma causa primeira, nem distinto da natureza, o naturalista francês, ao nos falar do *protoorganismo* e das leis naturais que presidem seu desenvolvimento, considera essas leis como a *expressão da vontade suprema que as estabeleceu,* cuidando ao mesmo tempo de registrar a distinção real que existe entre "a natureza e seu autor supremo".
2. Mesmo que admitamos esse protótipo, cuja existência não é comprovada por nenhum argumento científico-positivista, apesar das pretensões e promessas mais ou menos explícitas de seu inventor de manter essa posição; mesmo que aceitemos a misteriosa realidade de que ele está envolto nas [287] sombras da hipótese, os fatos, e fatos inegáveis, estão em aberta contradição com as leis que deveriam reger o desenvolvimento transformador desse germe primordial, segundo a teoria de Darwin. Como, de fato, podemos conciliar a existência de milhares e milhares desses representantes inferiores da vida com a lei da luta pela existência e a da seleção natural? Como é que essa luta e essa seleção não causaram o desaparecimento dessa multidão de infusórios, pólipos e vermes, que reúnem tantas condições de relativa inferioridade? E essa dificuldade aparece com proporções estranhas, se levarmos em conta que o naturalista inglês admite a passagem de milhões e milhões de anos durante os quais o protótipo primitivo está se transformando. Como explicar que, após uma luta feroz e perseverante ao longo de séculos e séculos, e apesar da ação atribuída à seleção natural, milhões de seres vivos, dotados de uma organização tão simples e rudimentar no reino animal, ainda existam? O autor de " *Filosofia Zoológica",* que admite a geração espontânea, poderia apresentar razões mais ou menos plausíveis para esse fenômeno, certamente inexplicável e incompatível com a doutrina de Darwin, visto que ela rejeita a geração espontânea.
3. A teoria darwiniana requer necessariamente a existência sucessiva de uma série muito grande de espécies intermediárias, ou, se preferir, de variedades e raças que devem ter servido como transição entre uma espécie que já é perfeita e completa hoje, e aquela que serviu como sua mãe. Isso é exigido pelas leis que a teoria transformista aponta para

explicar a origem das espécies, e isso é reconhecido pelo próprio Darwin quando escreve que "o número de variedades intermediárias que existiram em tempos anteriores na Terra deve ser enorme". E, no entanto, a observação e a experiência nos mostram a quase completa ausência de tipos transicionais e variedades intermediárias nas diferentes formações geológicas exploradas até hoje, em vez daquela *enorme* multidão que deveria existir, segundo Darwin, e em harmonia com [288] os princípios e leis fundamentais de sua teoria. É bem verdade que o fundador do darwinismo, para se libertar dessa dificuldade e dissipar a força de uma *objeção tão séria e positivista,* baseada na observação e na experiência, contenta-se aqui, como em tantas outras ocasiões, em recorrer ao desconhecido, ao possível e ao hipotético, supondo que as camadas estratificadas e sobrepostas, sob a aparência de uma formação contínua, gradual e sucessiva, foram sobrepostas não continuamente, mas com interrupções de inúmeros séculos, durante os quais os tipos transicionais e as variedades intermediárias imperiosamente exigidos por sua teoria *poderiam* existem. Uma coincidência rara e uma coincidência verdadeiramente estranha! Os milhares e milhões de raças e variedades intermediárias que necessariamente devem ter existido por épocas de duração quase imensa, segundo o darwinismo, desenvolveram-se e viveram precisamente em períodos de tempo extremamente longos, durante os quais nenhum terreno foi formado, nem camadas estratigráficas foram depositadas, entre as muitas que a geologia registra e explorou. E o que é ainda mais estranho! Quase não há vestígios notáveis dos milhões de variedades e espécies intermediárias exigidas pela teoria em questão, nas diferentes e variadas formações geológicas anteriores e posteriores aos períodos designados como possíveis para sua existência. Na ausência de outras razões, esta reflexão por si só bastaria para reconhecer tudo o que é gratuito, impreciso e falso na teoria transformista de Darwin.

4. Tampouco são menos conclusivos contra ela os fatos e deduções a que a observação e o estudo de monumentos históricos conduzem. Principalmente nos templos e hipogeus do antigo Egito, templos e hipogeus cuja origem remonta, pelo menos em relação a alguns deles, à quarta dinastia, vemos hoje pinturas e esqueletos de plantas e animais, que representam não apenas as mesmas espécies, mas até mesmo as mesmas raças e variedades contemporâneas. Diga-se de boa-fé se é possível conciliar essa identidade de espécies e raças, essa fidelidade de tipos e [289] variedades ao longo de um período de mais de cinco mil anos, com as leis da evolução progressiva, da luta pela existência e, especialmente, com a seleção natural, que trabalha continuamente para acumular em raças e variedades os caracteres e qualidades que acidentalmente aparecem nos indivíduos.

5. Esta mesma lei da seleção natural, que constitui, como foi dito, uma das bases fundamentais do transformismo darwiniano, está em aberta contradição, ou melhor, é evidentemente refutada por outro fato inegável e indiscutível, a saber, a existência em certas espécies animais de um número considerável de indivíduos neutros, como se verifica nas abelhas e nas formigas. Em virtude da transmissão hereditária, expressão concreta e aplicação da seleção natural, os pais transmitem aos filhos as características e

perfeições relativas que possuem, especialmente quando essas perfeições e qualidades são permanentes neles. Em virtude desta lei e pela confissão dos darwinistas, os pais devem transmitir e transmitem aos filhos a fertilidade ou a capacidade de procriação, tanto mais que esta capacidade é uma das mais permanentes e inatas. No entanto, a observação e a experiência revelam-nos que existem espécies animais na natureza que produzem, na sua maioria, descendentes estéreis e inférteis, como é o caso das abelhas e das formigas; que nessas e em outras espécies há pais e mães que, apesar de possuírem fertilidade e a terem recebido de seus ancestrais por gerações numerosas e ininterruptas, produzem milhares e milhares de indivíduos privados de fertilidade, enquanto os descendentes férteis são relativamente poucos. Portanto, é incontestável que a existência de indivíduos neutros, nas condições e circunstâncias encontradas no reino animal, seria suficiente para derrubar a teoria de Darwin, se não houvesse outras provas e indícios claros de sua falsidade.

É desnecessário acrescentar que a brevidade e a concisão impostas [290] pela natureza deste trabalho não nos permitem alegar, ou mesmo indicar, muitas outras razões que demonstram a infundação e o erro da teoria darwiniana, entre as quais ocupam lugar preferencial e são de notória importância os testes baseados nas características da propagação ou reprodução das raças mistas e nos fenômenos relativos da hibridação.

Passando agora a um breve exame da teoria darwiniana em suas aplicações à origem do homem, que constitui o ponto de vista mais culminante e transcendental do darwinismo em suas relações com a filosofia cristã, apenas apontaremos, já que a natureza deste trabalho não permite outra coisa, algumas razões e considerações destinadas a reconhecer e demonstrar que a doutrina darwiniana sobre a origem do homem é tão falsa em si mesma quanto contrária à razão e à experiência: mesmo que se queira ignorar e desconsiderar sua incompatibilidade com os ensinamentos e dogmas do cristianismo.

1. Segundo a teoria de Darwin, a seleção natural preserva e desenvolve as modificações acidentais que surgem no indivíduo, desde que estas envolvam alguma vantagem e utilidade na luta pela existência e permanência na vida. Disto se segue logicamente que, se o homem descende do bruto através e em virtude da transformação evolutiva professada por Darwin, e mesmo que os macacos antropomórficos constituam um estágio dessa transformação, então no homem devem ser encontradas acumuladas e aperfeiçoadas as características que são úteis aos animais do ponto de vista da luta pela existência, facilitando sua resistência e vitória na competição vital. Portanto, se essas características não forem descobertas no homem, e, ao contrário, surgirem nele aquelas que carregam consigo uma relativa fraqueza e inferioridade de qualidades físicas na luta pela existência, será necessário reconhecer que o homem não descende, nem pode descender do bruto, mesmo que sejam aceitas as principais leis que o darwinismo apresenta para explicar essa transformação evolutiva. O papel importante e a [291] influência decisiva que na teoria darwiniana são atribuídos à seleção natural e inconsciente, estão em flagrante contradição com os caracteres e *adaptações* do homem com respeito à competição vital; porque ninguém pode duvidar que a relativa nudez do

corpo humano, uma nudez que o deixa sem defesa e proteção contra as influências atmosféricas, a falta de dentes e armas adequadas para a preensão e defesa, a imperfeição da audição e do olfato em comparação com muitos animais, a relativa lentidão de sua marcha ou velocidade, &c., &c., são outros tantos caracteres de inferioridade e fraqueza física, que colocam o homem em uma situação muito desvantajosa para a competição vital, se essa inferioridade física não fosse compensada pela parte moral e intelectual. E tenhamos presente que Darwin não tem o direito de recorrer a esta compensação moral e intelectual, como o faz, pressionado pela força da objeção: 1º porque precisava demonstrar que as faculdades morais e intelectuais vêm ao homem em virtude da seleção natural, hipótese absurda, como veremos mais tarde; 2º porque, mesmo que esta estranha hipótese fosse admitida, seria necessário provar, sob pena de violar o que a teoria e especialmente a lei da seleção natural exigem, que a posse de maior vigor corporal, armas e defesas naturais mais fortes, maior perfeição dos sentidos externos, etc., são coisas nocivas, ou pelo menos inúteis para a luta pela existência, isto é, para facilitar a preservação da vida, afirmação que, por ser absurda, se tornaria ridícula (1).
[292]
{(1) Wallace, que é justamente considerado o cofundador do darwinismo transformista, do qual ele, no entanto, se afasta em vários pontos importantes, entre outros e principalmente por reconhecer a subordinação da evolução transformista à influência e direção de inteligências superiores ao homem, reconhece e confessa que é absolutamente impossível explicar os fenômenos mencionados na objeção, ao mesmo tempo que se adere aos princípios e leis do sistema de Darwin. [292] Assim se expressa a respeito de um dos personagens indicados, e este não é o mais importante: "Parece-me ABSOLUTAMENTE CERTO que a seleção natural não poderia ter produzido a nudez no corpo humano pela acumulação de variações de um grande ancestral. incómodo. da reversão no tipo ancestral é de longo prazo persistente. Mas não é realmente possível fazer uma suposição desse tipo. Car nous ne pouvons supostor qu'un caractère qui, como le gumment velu, existen dans toute la series des mamifères, pode ser devenu, chez une forme animale apenas, lié a une particularity noisible avec essez de constance pour conduire à supressão permanente, supressão se completa e eficaz, que não repara jamais ou presque jamais dans les métis desroots humanes les plus diferentes.»
Darwin, é verdade, tenta libertar-se das malhas dessa objeção que o oprimem como os nós de uma serpente, invocando a lei da *seleção sexual,* um verdadeiro *Deux ex machina* a que costuma recorrer em casos difíceis. Segundo o naturalista inglês, o homem, ou melhor, a mulher, deixou de ser peludo na antiguidade, impelido pelo desejo de ornamentação. Não nos cabe deter para combater uma hipótese tão gratuita, para não dizer ridícula. Gostaríamos apenas que Darwin nos dissesse: 1. por que a cauda da pavoa não é adornada com as cores esplêndidas da do peru, já que, segundo ele, a seleção sexual, isto é, o desejo do peru de agradar à fêmea, determinava o aparecimento dessas cores, não havendo razão para negar à fêmea um desejo análogo de agradar ao macho; 2. por que e como se explica que o peito humano tenha permanecido mais ou menos peludo, enquanto o dorso carece completamente dessa característica; porque a verdade é que, se esse fenômeno se deve à seleção sexual,isto é, o desejo de *ornamentação,*Como Darwin pretendia, essa deformidade ou falta de ornamentação deveria ter sido realizada com maior precisão e rigor no peito, que é mais visível do que as costas.
2. A observação e a experiência demonstram claramente que entre o homem e os antropoides, que são [293] considerados seus ancestrais e progenitores, existe uma diferença essencial e primitiva, mesmo do ponto de vista anatômico, na qual os adeptos do darwinismo costumam se basear com certa predileção. De fato, os notáveis e conscienciosos trabalhos de Vicq-d'Azyr, Duvernoy, Gratiolet e Aliz demonstram claramente que o tipo anatômico dos macacos antropomorfos é essencialmente diferente do tipo anatômico correspondente ao homem. O homem é um animal *que anda* e caminha sobre os membros posteriores, enquanto o macaco, qualquer que seja sua relativa perfeição, é um *animal trepador.*

3. Agora, precisamos acrescentar as diferenças profundas e extremamente importantes entre o crânio humano e o do orangotango. De acordo com os experimentos de Bianconi, o crânio de um macaco adulto pesa 944 gramas, mais do que o crânio de um orangotango aos três anos de idade, enquanto o de um homem adulto difere apenas 431 gramas do de uma criança aos três anos. Em contraste, a capacidade do crânio humano aumenta acentuadamente com a idade, enquanto a do macaco cresce em proporções relativamente insignificantes. Acontece, de fato, a partir dos experimentos realizados pelo citado Bianconi, que a medição das capacidades cranioscópicas do homem e do macaco por meio da areia, durante os períodos da infância e da idade adulta, dá os seguintes resultados em números redondos:

Crânio de um homem de três anos — 1090 gr.

Crânio de um homem adulto — 2086 gr.

Crânio de um orangotango em seus primeiros anos — 512 gr.

Crânio do mesmo adulto — 587 gr.

Estas figuras são demasiado eloquentes para que qualquer homem de ciência e de bom senso pense seriamente em estabelecer relações de filiação entre o homem e o macaco. [294]

4º Se, como afirma o darwinismo, o homem e os macacos superiores têm um tipo original comum: se o gorila, o chimpanzé ou o orangotango são os progenitores do homem, como e por que o desenvolvimento e as manifestações das dobras e convoluções cerebrais, tanto neste quanto naquele, ocorrem na direção oposta? Porque é incontestável que as dobras e convoluções frontais aparecem e se desenvolvem no homem antes das convoluções temporoesfenoides, enquanto nos macacos ocorre precisamente o oposto (1).

{(1) Em corroboração disso, Gratiolet escreve: «Les circunvolutions temporo-sphénoïdales apparaisset les premières dans le cerveau des singes et s'achèvent par le lobe frontal; ou, é precisamente o *inverso* que está no lugar no homem: as convoluções frontais aparecem nas estreias, os temporo-esfenoïdales se dessinent en dernier place: ainsi la meme series est répétée ici d'alfa en omega, là omega en alfa. Deste fato, confirmado com muito rigor, resulta uma consequência necessária: nenhuma parada de desenvolvimento ne saurait rende o cervau humano mais semelhante ao celui des singes qu'il ne l'est dans l'âge adulte; loin de lá, IL EN DIFFÉRERA D'AUTANT PLUS QU'IL SERA MOINS DÉVELOPPÉ.»}

Se é, portanto, uma lei constante na história natural que o semelhante se desenvolve de maneira semelhante, será necessário reconhecer que os fenômenos embriogênicos, assim como os dados anatômicos, estabelecem diferenças essenciais, profundas e radicais entre o homem e o macaco.

5. E o que acontecerá se, abandonando o terreno, por assim dizer, corpóreo e externo da embriogênese e da anatomia, nos colocarmos no terreno superior da ordem moral e intelectual? Se o estudo da organização material nos obriga a reconhecer no homem *uma ilha separada,* segundo a expressão gráfica de Aeby, *que não se comunica por nenhuma ponte com o território vizinho dos mamíferos,* não há dúvida de que [295] esse isolamento parece mais completo, mais absoluto, mais evidente, a partir do momento em que as faculdades morais e intelectuais do homem são comparadas com as existentes no macaco. O macaco, como outras espécies de animais, possui sensações, conhece ou percebe objetos materiais e singulares; mas o homem, além das sensações, possui *ideias*

e, sobretudo, exerce sua atividade sobre objetos universais e espirituais; move-se e agita-se num mundo inteligível, distinto do sensível e superior a este; conhece verdades absolutas e necessárias, nas quais se apoia para raciocinar, descobrir coisas desconhecidas e progredir, combinando ideias com ideias, juízos com juízos e fatos com fatos. Não há, não é possível encontrar um termo possível de comparação entre o instinto necessário e estacionário do macaco e o movimento progressivo do homem realizado em e por indivíduos, e utilizado por outros indivíduos e pela coletividade; entre a hesitação às vezes observada em animais, determinada pelas atrações e repulsões sensíveis causadas por algum objeto, e entre a escolha livre e reflexa do homem; entre os julgamentos instintivos de estimativa natural, por meio dos quais o animal percebe certos objetos materiais e singulares como convenientes, úteis, prejudiciais, hostis, etc., e o julgamento universal, inteligível e abstrato, por meio do qual o homem conhece a natureza e as possíveis aplicações de utilidade, conveniência, inimizade, etc., e acima de tudo conhece a *verdade.*

6. Finalmente, aos olhos da razão e do bom senso, a prova mais convincente da falsidade do darwinismo em suas aplicações ao homem reside na maneira como explica a gênese da ideia de Deus, do sentimento religioso, da liberdade e da lei moral, bem como nas deduções às quais conduz logicamente. Para nos convencermos disso, bastam algumas breves indicações sobre esses pontos. Para o darwinismo:

a) A humanidade primitiva não tinha ideia de Deus: a crença em sua existência origina-se na [296] interpretação equivocada dos sonhos, do movimento das sombras, das alucinações da imaginação, entre outros fatos análogos, que primeiro inspiraram o homem com a ideia de espíritos, ideia que serviu de base e premissa para a ascensão à ideia de Deus, após muitos séculos de cultura e desenvolvimento das faculdades intelectuais. É desnecessário dizer que isso equivale a negar explicitamente a existência real e objetiva de Deus.

b) A lei moral, aquela lei que traz consigo a distinção essencial e primitiva não apenas entre o bem e o mal, mas também entre o bem e o útil, nada mais é do que uma transformação dos instintos sociais dos animais, realizada por meio da seleção natural ou inconsciente. Como se vê, isso equivale a negar a ordem moral, a distinção primitiva e primitiva entre o bem e o mal, a realidade da lei moral proposta à livre escolha da nossa vontade.

c) O que chamamos de sentimentos e deveres morais são os hábitos e instintos dos animais, fortalecidos e aperfeiçoados em virtude da seleção natural; assim, o dever moral e o que é chamado de bondade e malícia também se aplicam aos animais: os cães que não agem de acordo com o que seus instintos e hábitos exigem, *falham em seu dever e agem erradamente,* escreve o próprio Darwin.

Em vista do exposto, não é surpreendente, na verdade, bastante natural e lógico, ver os adeptos do darwinismo negarem a liberdade humana, com destaque para Huxley e Häckel, que confirmam isso com total franqueza e sem recorrer a reticências ou reservas, como outros darwinistas, menos francos ou menos lógicos, costumam fazer. "A vontade do

animal", escreve o já citado Häckel, "como a do homem, nunca é livre. O dogma amplamente difundido do livre-arbítrio é absolutamente insustentável no campo da ciência. O fisiologista que estuda cientificamente os fenômenos da vontade em ação (*der Willensthätigkeit*) em homens e animais, necessariamente chegará à convicção de que a vontade nunca é livre, mas é sempre [297] determinada por influências externas ou internas." {(1) *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* p. 212.}

Tais são as deduções lógicas e necessárias do darwinismo, deduções que carregam consigo a negação da caridade cristã e até mesmo da simples beneficência, o abandono brutal dos doentes e dos infelizes, o sacrifício dos fracos aos fortes, a santificação e a apoteose do egoísmo e da força física. E não pense que estas são avaliações arbitrárias ou infundadas: são avaliações professadas e explicitamente reconhecidas pelos mais fervorosos e lógicos defensores do darwinismo. Como prova disso, ouça como Clemencia Royer, uma entusiasta propagandista da doutrina de Darwin, se expressa no prólogo de sua obra A *Origem das Espécies:* "A lei da seleção natural, aplicada à humanidade, demonstra com surpresa, com dor, quão falsas têm sido até agora não apenas nossas leis políticas e civis, mas também nossa moral religiosa. Um dos vícios menos frequentes, mas não menos graves, se revela. Tal é a caridade imprudente e cega com que nossa era cristã sempre buscou o ideal da virtude social, ainda que sua consequência direta fosse agravar e multiplicar na raça humana os males que ela busca remediar... O que resulta dessa proteção absurda concedida exclusivamente aos fracos, aos enfermos, aos incuráveis, aos perversos; em suma, a todos os infelizes da natureza? Acontece que os perversos tendem a se perpetuar indefinidamente. Com quanta justiça se disse que a razão humana, quando fecha os olhos à luz da revelação cristã, desce rapidamente a ladeira do erro até abraçar e ressuscitar os grandes erros da filosofia pagã! Pois é incontestável que na passagem precedente se proclama a conveniência e a justiça de abandonar os fracos e infelizes, para não enfraquecer nem retardar o [298] aperfeiçoamento progressivo da raça humana. Esta é uma doutrina cujo espírito é mais repugnante e cujas tendências são mais horríveis do que a doutrina de certos filósofos e legisladores pagãos sobre o infanticídio e o abandono de naturezas deformadas ou fracas. Em vista desta e de outras consequências lógicas do darwinismo, não devemos mais nos surpreender com os laços de afinidade e as simpatias que existem entre o darwinismo e o positivismo materialista, nem mesmo com a analogia, ou melhor, a identidade de doutrina e tendências sociais, políticas e religiosas, que é fácil de reconhecer entre os partidários do sistema darwiniano e os adeptos da Internacional. Após o que expusemos, consideramos desnecessário demonstrar que o darwinismo contém doutrinas e tendências essencialmente anticristãs. Ignorando outras, a teoria darwiniana da origem do homem é incompatível com o dogma católico que nos ensina que nossos primeiros pais, Adão e Eva, foram produzidos imediatamente por Deus. Aqueles que tentam conciliar o darwinismo com o cristianismo dão motivos para suspeitar que não compreendem completamente nem o primeiro nem o segundo. A já mencionada Clemencia Royer, uma testemunha que não é de todo suspeita sobre o assunto, confessa isso abertamente quando escreve: "A doutrina de Darwin é a revelação racional do

progresso, baseada em seu antagonismo lógico com a revelação irracional da queda do homem. São dois princípios, duas religiões em conflito, uma tese e uma antítese; e desafio o alemão mais experiente em evolução lógica a encontrar a síntese delas. São um sim e um não muito categóricos entre os quais se deve escolher, e quem se declara a favor de um é contra o outro." [299]

Cap. 9: Livro Seis: Teodiceia

Livro Seis
Teodiceia

Embora a teodiceia pudesse ser considerada a primeira e mais importante parte da filosofia, dada a dignidade e a excelência de seu objeto, deixamos que ela ocupasse o último lugar na filosofia especulativa, porque o processo natural da razão humana, deixada à própria sorte, é o movimento progressivo e ascendente do sensível ao inteligível, do efeito à causa, da criatura ao Criador. Portanto, de acordo com uma profunda observação de São Tomás, “Na doutrina ou ciência natural que considera as criaturas em si mesmas e, por meio delas, se eleva ao conhecimento de Deus, a *primeira* investigação é sobre as criaturas e a *última* sobre Deus. Mas na doutrina sobrenatural da fé, que considera as criaturas apenas em relação a Deus, a *primeira* é a consideração sobre Deus, e *depois* vem a das criaturas. Assim, o processo científico que se refere à fé (ciência teológica) é mais perfeito em si mesmo, porque é mais semelhante ao conhecimento de Deus, que, conhecendo a si mesmo, conhece as outras coisas em sua essência.” [300]

Capítulo Um
A Existência de Deus
Artigo I
Possibilidade e necessidade de demonstrar a existência de Deus.

Para estabelecer o significado das palavras e evitar confusão de ideias, neste e em outros problemas relacionados à existência de Deus, é conveniente ter em mente o seguinte:
Noções gerais.
1. Pela palavra *Deus* , entendemos aqui um *Ser Supremo que existe* em si mesmo, *com existência absolutamente necessária, e de quem depende a totalidade ou a universalidade de todos os seres além dele.* É desnecessário salientar que esta não é uma definição real de Deus; pois, além de não ser possível para a inteligência humana, se quisermos falar de uma definição adequada, mesmo uma imperfeita ou inadequada deve ser o resultado da pesquisa sobre sua essência e atributos. A noção acima é, portanto, uma definição *nominal* e não real.
2º Já foi dito em lógica que a demonstração *a priori* consiste em demonstrar o efeito pela causa, isto é, em demonstrar a existência, a essência ou os atributos de uma coisa, tomando como meio para a demonstração a causa real [301] da coisa, e digo causa real, *causa essendi,* porque não basta tomar como meio a causa do conhecimento daquela coisa, *causa cognoscendi,* que se pretende demonstrar, porque neste sentido toda demonstração é *per causam,* sem excluir a *demonstração a posteriori,* em que a causa é demonstrada pelo seu efeito.

3º Entre os opositores mais ou menos diretos da possibilidade de demonstração da existência de Deus, podemos elencar:
a) Ateus *especulativos* ou dogmáticos , que consideram a existência de Deus um erro ou uma hipótese gratuita dos teístas.
b) Ateus *negativos* , que concordam com *os positivistas* contemporâneos , que professam ignorar se Deus existe ou não, ou melhor, consideram essa investigação como inacessível à razão humana.
c) Ateus *práticos*, que, embora admitam a existência e a realidade de Deus, praticamente a rejeitam, pois vivem e agem como se ele realmente não existisse.
4º De outro ponto de vista, aqueles que destroem ou negam a demonstrabilidade da existência de Deus são, além de Aylli e alguns outros antigos, que apenas admitiram uma demonstração imperfeita e uma certeza moral para a existência de Deus: 1º os tradicionalistas rígidos, que afirmam que o conhecimento que possuímos sobre Deus é devido a uma revelação divina e primitiva que nos chega através da linguagem, sem que seja possível à razão humana individual, abandonada a si mesma, demonstrar rigorosamente a existência de Deus; 2º os *sentimentalistas,* isto é, aqueles que consideram a noção de Deus como o resultado de uma espécie de instintos ou *sentido divino,* e não como o efeito de um procedimento racional e científico; Entre outros, pertence a esta escola Jacobi, e em certa medida o Padre Gatry; 3. Kant e aqueles que com ele afirmam que a razão humana está encerrada dentro da realidade sensível, e mesmo desta *realidade fenomenal,* sem poder chegar à posse dos *números,* nem demonstrar a realidade objetiva dos conceitos da razão pura. [302]
5º Quanto à necessidade da demonstração que nos ocupa, ou ela é negada, ou pelo menos sua importância é enfraquecida, de um lado por Descartes com a hipótese da ideia inata de Deus, e de outro pelos ontólogos partidários da intuição primitiva e imediata de Deus.
Dadas essas noções, provaremos agora que é possível demonstrar *a posteriori* a existência de Deus. Para essa demonstração, três condições são necessárias e suficientes: 1. Que os efeitos da causa cuja existência está sendo demonstrada realmente existam; 2. Que esses efeitos tenham uma conexão necessária com a causa que está sendo demonstrada por meio deles; 3. Que tanto a realidade dos efeitos quanto sua relação ou conexão necessária com a causa sejam evidentemente conhecidas pela razão. Embora seja, portanto, inquestionável que essas três condições são cumpridas na demonstração da existência de Deus por meio de seus efeitos, é igualmente verdade que essa demonstração não é apenas possível, mas até relativamente fácil para a razão humana. Pode-se, de fato, duvidar que realmente existimos, e que efeitos reais, contingentes e finitos existam fora de nós, e que esses efeitos pressupõem necessariamente uma causa *primeira* em si mesmos, e no conceito de primeira, necessária, superior e independente?

Tese
A certeza absoluta e racional sobre a existência de Deus pressupõe e exige uma demonstração disto.

A certeza absoluta e racional a respeito de uma verdade pertencente à ordem espiritual e inteligível, como a existência de Deus, um objeto imaterial, imperceptível aos sentidos e puramente inteligível, só pode ser obtida por evidência imediata ou por evidência mediata. Verdades ou proposições de evidência imediata são aquelas em que basta perceber o significado óbvio e, por assim dizer, literal dos termos para descobrir que o predicado pertence à essência do sujeito, como acontece nos axiomas ou primeiros princípios. A proposição: *Deus existe pertence a esta classe?* [303] Não: porque a razão humana não descobre instantaneamente, nem vê claramente, a verdade de tal proposição, como descobre a verdade da proposição *de que o todo é maior que a parte.* Portanto, a razão humana não chega à posse certa e racional da verdade desta proposição, exceto por meio de uma demonstração mais ou menos fácil. A razão filosófica para o que acabamos de dizer é que não conhecemos a essência de Deus, *quia nos non scimus de Deo quid est,* diz Santo Tomás, e possuímos apenas uma noção muito imperfeita de sua essência, antes de realizar as investigações científicas que nos revelam alguns de seus atributos. Daí que, embora, na realidade, a existência real pertença à essência de Deus, e deste ponto de vista a proposição *Deus existe,* seja *per se perceptível* em si mesma, em sua realidade objetiva, *quoad se,* não o é *quoad nos* para nós, isto é, para a razão humana, considerada em seu estado ordinário na generalidade dos homens, e mesmo pelos homens de ciência, no *momento* anterior à sua constituição e desenvolvimento.

Eis aqui alguns corolários da doutrina que acabamos de expor, que podem servir para responder às principais objeções que costumam ser levantadas nesta matéria.

1. Os efeitos são posteriores a Deus, considerados *em sua existência,* mas são anteriores na ordem do conhecimento, *quoad nos;* porque a primeira coisa que percebemos, seja com os sentidos, seja com a inteligência, são as coisas sensíveis que nos cercam e os fenômenos que ocorrem dentro de nós.

2. O mesmo pode ser dito da *cognoscibilidade* dos efeitos em relação a Deus, que é a sua causa: Deus, considerado em si mesmo, *quoad se,* possui uma aptidão maior para ser conhecido, uma inteligibilidade maior do que os seus efeitos materiais e sensíveis; porque a inteligibilidade de um objeto está em relação e proporção com a imaterialidade e perfeição do seu ser, de tal modo que quanto mais o objeto está removido das condições da matéria da sua potencialidade e [304] imperfeição; quanto maior a sua atualidade e quanto mais ele tem de ser, mais inteligível é a sua natureza. No entanto, tendo em conta, por um lado, a imperfeição e os limites da razão humana, e, por outro lado, que a origem do nosso conhecimento real são os sentidos, cujo objeto próprio são as coisas materiais e sensíveis, é certo que Deus é menos *cognoscível* ou inteligível *quoad nos* do que os seus efeitos. E deste ponto de vista, podemos e devemos dizer que os efeitos ou seres criados que constituem as premissas para demonstrar a existência de Deus, são *notiores,* são

mais conhecidos, mais claros, mais evidentes, do que a sua causa, que é Deus, assim como dizemos que, embora sejam posteriores a Deus e dependentes dele quanto à existência, são *anteriores* a Deus e causa dele, na ordem subjetiva ou do conhecimento, segundo a qual nós, primeiro conhecemos os efeitos e fenômenos finitos, do que Deus que é a sua causa, e o seu conhecimento é a causa ou nos leva ao conhecimento do seu autor.

3. Como alguns filósofos pretendem negar a possibilidade de demonstrar a existência de Deus, sob o argumento de que Deus é a verdade primeira, e a verdade primeira não pode ser demonstrada sem correr o risco de prosseguir *in infinitum,* será bom ter em mente que todo esse aparato de objeção se dissipa com uma única palavra, distinguindo a verdade *in essendo* da verdade *in cognoscendo.* Deus é a verdade primeira *in essendo* porque Ele é a Verdade infinita, o Ser verdadeiramente tal, a origem e o exemplar de toda a verdade finita, o objeto que tem não apenas uma equação de conformidade, mas até mesmo identidade com o entendimento, mas Ele não é a verdade primeira *in cognoscendo* para o homem; porque este é o princípio da contradição, ou, se preferir, os primeiros princípios ou proposições da evidência imediata. É da verdade *primeira* neste sentido, da verdade primeira *in cognoscendo,* que se diz e na qual se afirma que a verdade *primeira* é indemonstrável. [305]

Artigo II
Demonstração da existência de Deus.

Estabelecida a possibilidade e a necessidade de demonstrar a existência de Deus, provaremos agora que *Deus* realmente existe, retomando as diversas demonstrações que podem ser aduzidas, na tríplice demonstração pertencente à ordem metafísica, física e moral. Para facilitar sua compreensão é conveniente ter em mente:

1. Que em um ser absolutamente necessário, a possibilidade de existir e o *ato* de existir não são distinguidos, ou pelo menos não necessariamente ligados ; porque na medida em que uma coisa é dita necessária, em um sentido absoluto e incondicional, na medida em que a existência atual pertence à sua essência e é identificada com ela.

2. Quando se diz que Deus é um ser não produzido *a se,* isso não significa que Deus se produz ou é a causa de si mesmo, mas sim a negação de todas as causas eficientes, e que ele existe por uma necessidade absoluta e formal de sua natureza. Em termos da escola: quando se diz que Deus é *ens* a *se,* isso é entendido *formal* ou *negativamente,* mas não *efetivamente.*

3. Que toda *limitação* de um ser pressupõe alguma causa interna ou externa. Disto se segue que o ser absolutamente necessário exclui toda limitação; porque, sendo inproduto e *a-si mesmo,* não pode ser limitado por nada fora de si, em termos de sua essência, de modo que isso inclui necessariamente toda a realidade possível, tudo o que pode existir em uma essência, e, consequentemente, é infinito em seu ser pela necessidade de sua essência e seu modo de existência.

Aqui estão agora as três manifestações indicadas. [306]

A) Demonstração metafísica.

A razão e a experiência nos revelam a cada passo seres que começam a existir de novo, seres que deixam de existir após um tempo determinado, seres que, dada sua natureza, *podem* existir ou não existir, e que se existem é porque recebem o ser de alguma causa, o que quer dizer que, à luz da razão e da experiência, é inquestionável que os seres contingentes e produzidos existem: portanto, é necessário que exista algum ser necessário e não produzido. A legitimidade dessa dedução é comprovada porque o ser contingente, como contingente, envolve em seu conceito a possibilidade e até mesmo a indiferença de existir ou não existir, e o ser produzido, como produzido, pressupõe e exige um ser produtivo, a menos que digamos que uma coisa pode produzir a si mesma e ser causa eficiente antes de existir. Ora: o ser ou a coisa que determinou a existência do ser contingente e produzido A, ou existe por si mesmo e pela necessidade absoluta de sua natureza, ou recebeu o ser de outra causa anterior e superior. Se for o primeiro, já temos um ser que existe por necessidade de sua natureza, e portanto *um se,* independente de todo ser, e inproduzido, que é precisamente o que geralmente entendemos por Deus. Se for o último, ou é necessário prosseguir *in infinitum* na série de causas, ou é necessário chegar finalmente a uma suprema e primeira, na qual os atributos ou predicados indicados são verificados. Assim, uma série infinita de causas é inadmissível: 1º porque implica uma contradição em um número realmente infinito, como foi provado em cosmologia; 2º porque, mesmo que essa série infinita de causas fosse admitida, a existência ou produção do efeito A não poderia ser explicada por ela, pois para chegar a ele, era necessário percorrer uma série infinita, e portanto sem fim, pois o que é infinito nunca pode ser passado, e como diziam os escolásticos, *infinitum pertransiri non potest.* Isto sem levar em conta que, em tal hipótese, a série infinita que precede a existência e a produção do efeito A, que se inicia hoje, é maior do que a série que precedeu a existência e a produção do efeito B, ocorrido há mil [307] anos. Teremos então duas séries infinitas, e ainda assim uma maior que a outra, uma contradição palpável à razão mais vulgar.

B) Demonstração de ordem física.

Presumindo, em virtude da demonstração anterior, a necessidade de uma causa primeira, suprema, independente e não produzida do mundo, ou dos seres contingentes, mutáveis e finitos que ele contém, a ordem admirável que existe entre esses seres, as leis constantes que regem sua conservação e movimentos, a relação e proporção dos meios com os fins, a conexão e subordinação de causas e efeitos e, finalmente, a existência do homem dotado de inteligência e liberdade, persuadem a razão mais rebelde de que a causa suprema e primitiva do mundo deve ser uma inteligência, e uma inteligência muito superior à do homem, e tão perfeita quanto poderosa. *Em suma: o mundo que exige de sua origem ex nihilo* um poder infinito , a única origem racional que lhe pode ser atribuída, exige, assume e revela, ao mesmo tempo, uma razão infinita, a menos que digamos com os *positivistas modernos,* discípulos talentosos e restauradores da doutrina de Empédocles, Leucipo, Demócrito, Epicuro e outros ateus e materialistas das escolas antigas, que o

mundo e todos os seus seres, bem como a ordem, a conexão e a harmonia observadas neles, são simples e claramente o resultado de um feliz acaso, em benefício do qual o mundo atual, com sua ordem e seus seres atuais, começou a existir, graças a colisões e movimentos fortuitos da matéria e suas forças cegas e necessárias, nem mais nem menos do que as obras de Santo Agostinho, podem ser compostas e ordenadas, lançando-se ao ar e movendo-se violenta e aleatoriamente algumas arrobas de caracteres de impressão. Que na infância, por assim dizer, da filosofia; que durante os seus primeiros passos, e quando foi privada da luz que a ideia cristã irradia sobre a razão humana, houve filósofos que professaram tais absurdos, é ainda [308] concebível, mesmo que apenas com dificuldade; mas que no século que se autodenomina *o século das luzes;* que no meio de uma Europa tão orgulhosa da sua civilização e do seu conhecimento; Que vivendo em um ambiente literário em que a ideia científica é cercada e como que permeada pela ideia cristã, existam homens que não apenas se dizem filósofos, mas que pretendem regenerar e fundar a verdadeira filosofia, desenterrando os absurdos de Epicuro e Lucrécio, e as teorias ultrapassadas da antiga escola jônica, é algo que dificilmente podemos compreender, e que demonstra mais uma vez a impotência e os desvios em que a razão humana é arrastada quando abandonada às suas próprias forças e, acima de tudo, quando em seu orgulho satânico se esforça para fechar os olhos à luz que é emitida em vívidos clarões pela revelação divina e pela ideia católica.

C) Demonstração ou argumento moral.

Se o que a lógica chama de critério do senso comum tem valor real e científico, é inquestionável que a existência de Deus é uma verdade incontestável; porque nenhuma das verdades que geralmente são chamadas de verdades do senso comum atende tão exatamente às condições desse critério. As nações ignorantes e civilizadas, os povos selvagens, pagãos e cristãos, durante os períodos primitivos da história, como nos séculos Médio e Moderno, a humanidade como um todo, em suma, afirma e reconhece a existência de Deus como um ser superior ao homem e aos seres que o cercam, mesmo na determinação de sua natureza e atributos, e incorre em erros mais ou menos notáveis. Adicione a isto:

a) Que a razão e a ciência apoiam e confirmam essa existência.

b) Que o reconhecimento desta verdade tende a contrariar as inclinações e propensões do homem aos vícios e às paixões, longe de lhes ser favorável.

c) Que esta verdade se mantém mesmo no meio de tribos cuja barbárie as aproxima do irracional, e mesmo no meio de nações, povos e classes, em que a imoralidade mais profunda e universal [309] tende, pela sua natureza, a apagar a ideia de Deus.

d) Que ela se conserve e persevere na razão e na consciência universal da humanidade, não só apesar das extravagâncias de toda a espécie que mancharam e mancham o politeísmo, mas também apesar de certas objeções aparentes e óbvias, que tendem a persuadir a razão fraca e inculta da maioria dos homens do contrário, como, por exemplo, a prosperidade e a abundância dos maus, ao lado das misérias e infortúnios que frequentemente cercam os justos.

É, portanto, fora de dúvida aos olhos da sã razão, se forem levadas em conta as reflexões e condições indicadas, que a existência de Deus é uma dessas verdades, cuja evidência atrai e determina fortemente o assentimento da razão humana, ainda que esta, nem sempre, nem em todos os homens, saiba realizar-se explicitamente, nem possua a concepção científica e reflexa da origem e do fundamento de tal assentimento.

É desnecessário dizer que há outras demonstrações da existência de Deus que não são menos eficazes e conclusivas, demonstrações que a natureza e as condições deste trabalho não nos permitem apresentar, e que fazem da existência de Deus uma das verdades mais evidentes e incontestáveis da ciência.

Devemos notar, porém, que não incluímos nestas demonstrações o que se chama *argumento ontológico,* e isto por duas razões principais: 1º porque consideramos inútil e mesmo imprudente recorrer a uma demonstração, cujo valor e legitimidade são problemáticos para muitos teólogos e filósofos, tendo em mãos outras demonstrações simples, evidentes e aceitas por todos; 2º porque consideramos mais provável que o argumento ontológico envolva um sofisma do que uma demonstração. É verdade que a existência física e real é uma perfeição positiva; é também verdade que um ser não será perfeitíssimo se não tiver existência real; mas também é verdade que posso [310] conceber um ser perfeitíssimo e, consequentemente, como existente, sem que este seja realmente existente; porque a minha concepção não é a medida, nem a causa da existência real do objeto concebido. Esta simples reflexão basta para provar que no argumento ontológico passamos da ordem ideal para a ordem real, e, consequentemente, que ele envolve um verdadeiro sofisma (1).

{(1) Além disso, Descartes nem sequer tem o mérito da originalidade no que diz respeito a esta alegada demonstração ontológica, com a qual ele e os seus discípulos fizeram tanto barulho; alguns séculos antes de Santo Anselmo já o ter apresentado nos seguintes termos: «Certe, id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo: si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. potesta; sed certe hoc esse non potest. "Existit ergo pro culdubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re." *Proslog.,* cap. 2º.

Por sua vez, São Tomás descobriu e chamou a atenção para o sofisma contido neste argumento, ao qual respondeu nos seguintes termos: «Dato etiam, quod quilibet hoc nomine. *Deus,* significari hoc quod dicitur, scilicet, illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in aprehensione intellectus tantum. Nec potest arqui quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse." *Sum. Theol.,* 1ª P. questão 2, art.

Do que foi dito neste artigo e no anterior, pode-se concluir o seguinte:

Corolários

1. É impossível, ou pelo menos muito difícil, que haja ignorância negativa ou invencível da existência de Deus; porque é impossível para um homem, no uso de sua razão, não apresentar um dos vários e fáceis argumentos que provam a existência de Deus; e isso ocorre mesmo no caso de um homem isolado e de povos selvagens. Se estamos lidando com homens que vivem em uma sociedade civilizada, e acima de tudo cristã, é absolutamente impossível, exceto no caso de [311] circunstâncias muito excepcionais e raras, que haja alguém que não saiba, ou pelo menos duvide, da existência de Deus.

2. Mais uma razão para que seja impossível ou extremamente difícil a existência de ateus especulativos ou dogmáticos. Porque é moralmente impossível para uma pessoa com um certo grau de desenvolvimento da razão e da ciência, como aqueles que professam o ateísmo, não reconhecer o valor científico das demonstrações e provas da existência de Deus, ou pelo menos não alimentar dúvidas sobre isso. Portanto, a opinião daqueles que negam que verdadeiros ateus teóricos ou dogmáticos tenham existido e possam existir não é infundada.
3. É mais provável que existam certos ateus que poderíamos chamar de *indiretos,* isto é, aqueles que atribuem a Deus algo incompatível com a verdadeira Divindade, ou que Lhe negam algum atributo que implica, logicamente, a negação da essência divina. Nesse sentido, ateus são aqueles que negam a criação ou a Providência, politeístas que admitem a pluralidade de deuses e, como regra geral, panteístas que identificam Deus com o mundo.
4. Então Deus possui inteligência suprema e sabedoria suprema, porque somente assim podemos compreender a ordem admirável, o todo harmonioso e as leis, tão constantes quanto eficazes e poderosas, que brilham no mundo.
5. Portanto, Deus é um *ser perfeitíssimo* e, consequentemente, absoluto e *infinito:* porque sendo, como Ele é, um ser que existe *em si mesmo,* independentemente de outro, não produzido e absolutamente necessário, Ele exclui todas as causas de *limitação* e finitude, e em virtude da necessidade e condição absolutas de Sua essência, Ele possui todas as perfeições possíveis. [312]

Objeções

Obj. 1ª Uma coisa necessária não pode ser demonstrada senão por algo que é necessário; assim, os seres que observamos no mundo ao nosso redor não são necessários: portanto, não podem servir de premissas para demonstrar a existência necessária de Deus.
Resp. Dist. menor. Os seres do mundo não são necessários *em termos de sua existência,* mas são necessários em termos *de sua relação* e *conexão* com sua causa primeira. Dada a liberdade de criação de Deus, a existência do mundo e dos seres que o compõem não é necessária por necessidade absoluta, mas por necessidade hipotética, em virtude do decreto de Deus sobre a criação, visto que Deus não poderia tê-los tirado do nada. No entanto, dada sua existência real, é absolutamente necessário que tenham recebido essa existência de alguma causa e, desse ponto de vista, os seres contingentes têm algo de necessário, porque e na medida em que têm uma conexão e dependência necessárias de Deus.
Obj. 2ª Para a produção de um efeito contingente e finito, basta uma causa contingente e finita: logo, a existência de seres contingentes e finitos não pode demonstrar a existência de Deus como ser necessário e causa infinita.
Resposta: Embora um ser contingente e finito requeira apenas uma causa contingente e finita, se for uma questão de sua causa *imediata* e inadequada, ele exige uma causa necessária e infinita; se for uma questão de sua causa imediata e inadequada, ele exige

uma causa necessária e infinita; se for uma questão de sua *causa primitiva* e adequada. A causa contingente A pode produzir o efeito B, mas a existência e a ação dessa causa pressupõem a existência de uma causa primeira que não recebe o ser de outra e, consequentemente, que existe necessariamente por si mesma. Da mesma forma, o efeito B, na medida em que é *um* efeito determinado, procede de *uma* causa finita, mas na medida em que envolve a razão do *ser,* da realidade, da entidade, envolve em seu conceito a transição original e primitiva do não ser para o ser, e neste conceito exige e supõe uma causa infinita; porque nenhuma causa finita produz *tudo* o que está no efeito, mas sempre supõe uma [313] matéria ou sujeito que recebe a ação. É por isso que Santo Tomás ensina que em todo efeito de causas secundárias, a razão de ser, o *esse,* corresponde à ação e à causalidade de Deus como causa primeira, universalíssima, infinita e criadora.

Obj. 3ª Uma coleção necessária e não produzida como coleção não é impossível, mesmo que cada um dos seres que a compõem seja contingente e produzido: consequentemente, da existência destes, não se infere necessariamente a existência de um ser necessário e não produzido, distinto da coleção. E isso se corrobora e se confirma, porque um predicado pode ser próprio de um ser coletivo que não o seja de cada uma de suas partes: uma coleção de mil homens pode mover uma pedra, que não pode ser movida, porém, por cada um dos que entram na coleção.

Resposta: Dizer que uma coleção de seres contingentes pode ser necessária é o mesmo que dizer que muitas negações podem produzir uma afirmação, ou muitos corpos um espírito. Por maior que se suponha uma coleção de seres, a partir do momento em que admitimos que cada um destes, sem exceção, é contingente e precisa receber existência de outro, é necessário ou admitir uma série infinita na coleção, o que também não explicaria existências contingentes, além de implicar uma contradição; ou admitir um ser distinto da coleção, anterior e superior a ela, que contenha a razão suficiente de sua existência. Nem a confirmação e o exemplo citados contradizem isso, porque estamos lidando com predicados *ejusdem generis* ou da mesma ordem, e, sobretudo, estamos lidando com forças físicas e materiais, capazes de serem somadas e somadas, e não com predicados ou atributos contraditórios, como aqui. Entre a força de um indivíduo, capaz de mover uma parte da pedra B, e a força combinada de mil indivíduos, há uma certa distância, mas não há contradição, nem distância infinita, como há entre contingência e necessidade, produção e não produção, coisas que envolvem oposição entre ser e não ser.

Obj. 4ª. Uma série infinita de causas não é repugnante e, consequentemente, não é necessário chegar a uma primeira. Além disso, [314] *é possível uma série infinita de causas a parte post,* isto é, uma série de causas sem uma última: portanto, uma série sem uma primeira também será possível.

Resposta: Já foi demonstrado, tanto na cosmologia quanto nas provas da existência de Deus, que uma série ou multidão presentemente infinita implica uma contradição, e também foi visto que, se essa hipótese fosse admitida, a produção e a existência presentes de um efeito não poderiam ser realizadas, porque, para que isso acontecesse, o

infinito teria que ter passado, por assim dizer, pelo *impossível;* e o efeito A seria o *término e o fim* atuais de um infinito. Os positivistas modernos, para evitar o absurdo de ter que admitir números infinitos maiores uns dos outros, costumam dizer que as séries de plantas, animais e homem não formam séries distintas, mas uma única série, considerando os homens como um desenvolvimento dos animais, estes como o desenvolvimento das plantas, estes últimos dos minerais, etc., mas mesmo com essa hipótese materialista eles não alcançam seu propósito; porque sempre será verdade que o número de folhas nas árvores, e acima de tudo o número de braços ou cabelos do homem, é maior do que o número destes últimos, mesmo incluindo na escala humana os seres inferiores como partes dela. Isso sem levar em conta que a série infinita de causas e efeitos colide em toda parte com absurdos que só a razão, ou melhor, a palavra dos materialistas, pode devorar. Nem a possibilidade de uma série de causas sem nenhuma causa última se opõe a isso; pois isso apenas prova a possibilidade de uma série que não é realmente infinita, mas simplesmente *indefinida* e, acima de tudo, necessariamente requer e pressupõe uma primeira causa.

Obj. 5ª A ordem que brilha no mundo tem sua causa e razão suficiente nas forças e leis da própria natureza, e consequentemente não demonstra a existência de Deus, como um ser de suprema inteligência e sabedoria.

Resposta: As leis e forças da natureza contêm a causa *próxima* e a razão *imediata* e *hipotética* suficiente para a [315] ordem e preservação do universo, mas não a causa primeira nem a *razão suficiente a priori* e absoluta; pois as forças e leis que regulam a produção de efeitos contingentes e suas relações não podem possuir uma necessidade superior àquela que corresponde aos seres em que se encontram. Por outro lado, essas leis e forças, além de serem absolutamente contingentes em si mesmas, existem nos mesmos seres e não têm uma realidade ou existência abstrata e separada destes fora de Deus: portanto, supõem um primeiro princípio e uma primeira causa eficiente, os mesmos que os seres contingentes e produzidos que agem por meio delas.

Obj. 6ª Há no mundo muitos seres e fenômenos inúteis e nocivos, aos quais não podemos atribuir fins adequados, como os infusórios, muitos insetos, os raios que destroem árvores ou esfarelam rochas, a chuva que cai sobre bancos de areia, com mil outros fenômenos análogos que indicam que o mundo é mais obra do acaso do que de uma inteligência superior.

Resposta: Esta objeção só teria força na hipótese de que o homem possuísse conhecimento perfeito e adequado do mundo, de cada uma de suas partes, e de todas as forças, leis e relações que existem entre e dentro dessas partes, uma hipótese que está longe de ser uma realidade, e esta é a única coisa que legitimamente decorre da objeção. No entanto, nossa ignorância dos propósitos especiais de alguns seres não prova que esses propósitos não existam, ou que não sejam conhecidos e fixados por Deus. Para a legitimidade e o valor científico da demonstração a que a objeção se refere, basta que conheçamos, como conhecemos, através da razão e da experiência, a ordem geral e a harmonia do mundo, e os propósitos especiais de muitos dos seres que ele contém,

juntamente com o pressentimento racional de outros, mesmo que não os conheçamos *todos* com clareza e certeza.

Capítulo Dois
A Essência de Deus
Artigo I
Inteligibilidade da essência divina.

Embora na realidade a existência divina seja identificada com a essência, e a essência em Deus, como diz Santo Tomás, *est ipsum esse,* a limitação da nossa razão nos obriga a representar e conceber esta realidade única e muito simples sob a dupla noção de existência e essência. A inteligibilidade ou *cognoscibilidade* da essência divina *quoad nos,* em nós, não só é imperfeita pela desproporção que existe entre sua realidade infinita e as forças limitadíssimas da razão humana, mas também é *a posteriori,* ou o que é o mesmo, só podemos chegar a esse conhecimento imperfeito da essência divina, tomando seus efeitos como ponto de partida, o mesmo que acontece com relação ao conhecimento científico de sua existência. O procedimento pelo qual realizamos a investigação e o conhecimento da essência divina é duplo, a saber, o procedimento de *remoção* ou negação (*via remotionis*) e o procedimento de *analogia* (*via analogiae*) ou afirmação analógica. Pois uma vez que a existência[317] de Deus foi demonstrada e reconhecida como a primeira causa de todas as coisas, como um ser superior a elas, necessário e não produzido, é natural remover dele as imperfeições e limitações que são encontradas nas criaturas e, ao mesmo tempo, atribuir a ele ou reconhecer nele as perfeições que existem nelas; pois, de outra forma, o efeito seria mais perfeito do que a causa. Assim, por exemplo, procedendo por meio de remoção e negação, dizemos que Deus é incriado, infinito, independente, imutável, etc., mas mais perfeito do que os do homem, o que equivale a dizer que *eles não são* iguais aos dele. Daqui se pode inferir que o processo de analogia envolve, em sua essência, o de negação ou remoção, razão pela qual Santo Tomás diz com razão, falando da essência divina, que *ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid sit, sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo quid non est;* acrescentando que nos aproximamos do verdadeiro conhecimento dele quanto mais imperfeições separamos da essência divina por meio do entendimento. É inferido do que foi dito.

1. Que a noção de Deus que podemos alcançar na vida presente com o poder da razão humana é necessariamente imperfeita e incompleta, tanto em substância quanto em modo. Quanto à *substância,* porque não só não abrange a essência divina, como consiste em grande parte em negações. Quanto ao *modo,* porque, sendo una e simplíssima em si mesma, a concebemos e representamos para nós mesmos por meio de conceitos múltiplos e mutuamente diferentes, como os conceitos de causa, onipotência, inteligência, sabedoria, imensidão, eternidade, liberdade, etc.

2º Que o fundamento filosófico e a razão suficiente *a priori* desta pluralidade e distinção de conceitos relativos à essência divina, é, por um lado, a perfeição e a realidade suprema desta essência, e por outro, a relativa suprema imperfeição da razão humana, que, pela mesma razão [318] é *pura potentia in ordine intelligibili,* segundo a frase profunda e gráfica de Santo Tomás, ocupa o último lugar na escala das inteligências (1).

{(1) Aqui está uma das várias passagens em que São Tomás ensina que a pluralidade de conceitos parciais em nossa noção de Deus reconhece a dupla origem que indicamos. «Quod autem Deus excedit intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfeiçãois ejus, et ex parte ipsius Dei propter plenitudem perfeiçãois ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficiente se habet ad eam compreendendam; "unde patet quod pluritas istarum rationum (coceptuum quibus divinas perfectes sigillatim percipimus ac nobis repraesentamus), non tantum est ex parte intellectus nostri, sed ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptem nostri intellectus." *Enviado.,* lib. I, questão 1ª, art. II.}

3º Que Deus é incompreensível à razão humana, ou seja, que a inteligibilidade da essência divina em relação à razão humana em seu estado e condições atuais é muito imperfeita: 1º porque ela não conhece todas as perfeições ou atributos que a essência divina contém; 2º porque mesmo aqueles que conhece, ela os conhece por meio de concepções discursivas e, consequentemente, confusas e inadequadas.

4. Que, mesmo considerando a razão humana em estado e condições mais favoráveis, ela não pode possuir ou alcançar um conhecimento *abrangente* de Deus, cuja essência *infinita* não pode ser penetrada ou encerrada, segundo toda a sua realidade, em uma razão finita.

5. Que os nomes e conceitos atribuídos e predicados de Deus e das criaturas, tais como substância, inteligente, causa, etc., só se verificam num sentido análogo e não unívoco, porque em Deus não se encontra perfeição nem realidade da mesma forma que nas criaturas, mas sim em razão de alguma semelhança e proporção. [319]

Artigo II
Os constituintes da essência divina. Infinitude de Deus.

A essência de Deus pode ser considerada de acordo com seu estado ou condição física e real, e também de um ponto de vista metafísico. A essência *física* de Deus é o conjunto de perfeições positivas que ele contém e que são efetivamente identificadas com Deus. A essência *metafísica* é aquela perfeição ou realidade objetiva que concebemos como primária e fundamental na essência de Deus, e como a raiz ou razão suficiente para as outras perfeições e atributos.

A razão humana não pode determinar concretamente a essência física de Deus, pela simples razão de que não conhece nem pode conhecer, muito menos penetrar ou compreender *todas* as perfeições que o ser de Deus contém, mas pode determinar, pelo menos num sentido relativo e *quoad nos,* a sua essência metafísica.

Tese:
A essência metafísica de Deus consiste na existência absoluta.

Entendo aqui por existência absoluta o que nas escolas se chama existência *a se,* ou se preferir, *asseidade.* Prova. A autoexistência com existência absoluta, incondicionada e não produzida, isto é, *asseidade,* é: 1º o que é concebido em Deus como atributo *primário* e principal; 2º o que distingue e separa Deus dos outros seres de maneira radical e absolutamente primitiva; 3º a razão suficiente e como princípio do qual emanam e no qual [320] se enraízam os demais atributos e predicados que concebemos e afirmamos de Deus. De fato, quaisquer atributos que concebamos em Deus, por exemplo, sabedoria, eternidade, onipotência, etc., não são concebidos como divinos, mas porque e na medida em que se baseiam na *asseidade* e independência absolutas da essência divina, de modo que essa asseidade é o que concebemos como mais fundamental e primário em Deus e, ao mesmo tempo, a razão suficiente para os outros predicados, que são concebidos por nossa razão como derivações lógicas da asseidade. De modo que, estritamente falando, posso dizer que Deus é onipotente porque existe *a se,* mas não posso dizer que ele existe *a se,* ou que ele tem existência independente e absoluta, porque é onipotente. Esta mesma *asseidade* é a primeira razão e raiz da distinção que concebemos entre Deus e as criaturas, segundo a qual estas últimas dependem de outro ser, enquanto Deus não. Segue-se, então, que a existência em si e por si, excluindo toda dependência e condição, constitui o conceito fundamental, primitivo e absoluto da essência divina, e que este conceito abrange, por assim dizer, implicitamente ou *in semine et radice,* a realidade múltipla e infinita das outras perfeições divinas, uma vez que, como diz São Tomás, *ex hoc quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat.* Algumas pessoas tendem a objetar contra isso, que, uma vez que o ato de compreender é mais perfeito que o ato de ser, e o ato de compreender é apropriado a Deus, a essência de Deus, considerada metafisicamente, deveria consistir nisso e não na asseidade ou no ato de ser *um se.* Para dissipar a força aparente desta objeção, basta observar que, se considerarmos e compararmos o ato de compreender e o ato de ser em sentido absoluto e abstrato, pode-se dizer que o primeiro é mais perfeito que o último, embora, mesmo deste ponto de vista, compreender pressuponha ser. Mas se compararmos o ato de compreender com o ato de ser *um se,* com existência absoluta, necessária e independente, [321] este último é mais perfeito que o primeiro; pois esta *asseidade* envolve explícita e primariamente o ato de ser e, ao mesmo tempo, envolve o ato de compreender, de maneira implícita e como razão suficiente para a inteligência. E não se diga que o ato de ser implica também implicitamente o ato de compreender, comparando estes dois atos *secundum se* ou absolutamente, porque isto não é exato; e a prova é que há coisas que têm o primeiro sem ter o segundo; de modo que a realidade ou existência do segundo, enquanto ato de compreender, é uma consequência necessária e uma perfeição inseparável da *asseidade.* Infinidade. A consequência mais imediata e importante da *asseidade* ou existência *em si* é *o infinito,* que pode ser considerado como o complemento lógico da essência metafísica de Deus e, ao mesmo tempo, como um elemento essencial implícito dos outros atributos como *divinos.* Dizer que Deus *é infinito* é dizer que ele contém em seu ser mais simples todas as perfeições possíveis, com

exclusão de toda imperfeição e limitação. E que essa infinidade *em ato* e absoluto é uma consequência necessária da existência *de um se* é evidente, dado que sendo existente *um se* não pode receber nenhuma limitação, nem de sua essência, nem de outro ser, nem de si mesmo. Não é limitado por sua essência; pois a essência de ser *um se* é ser ou existir ele mesmo em toda a sua pureza; assim, nenhuma perfeição pura e positiva está em oposição ao ser, mas sim toda perfeição, na medida em que é perfeição, o é na medida em que é algum ser. Portanto, a essência divina, pelo próprio fato de consistir em ser *um se,* em ser puro, simples e absoluto, inclui tudo o que é ser, e exclui apenas o não-ser, ou o defeito do ser. Não há, portanto, nela, nem pode haver, nenhum defeito do ser, nenhuma imperfeição, nenhuma limitação. Nem é limitado por outro ser, visto que é independente, não produzido e absolutamente necessário; ou, em outras palavras, falando na linguagem de São Tomás, [322] é o mesmo ser subsistente por si mesmo e não *participado,* e, portanto, deve conter em si toda a perfeição do ser: *oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat.* E disso também se infere por que o ser de Deus não pode ser limitado pelo próprio Deus, sendo evidente que o ser subsistente, puro e absoluto não pode emanar de nenhum defeito do ser e, consequentemente, de nenhuma limitação, a menos que digamos que o ser, como ser, é a causa do não-ser ou do nada. A ideia da infinidade divina envolve a necessidade de que as perfeições e o ser de todas as criaturas estejam contidos em Deus. Nisso, o panteísmo e a filosofia racional e cristã concordam. Mas diferem no fato de que, segundo a concepção panteísta, as perfeições das criaturas, ou melhor, as existências criadas e finitas, estão contidas em Deus como a parte no todo, enquanto, segundo a concepção cristã, estão contidas como o efeito na causa, e como o ser participado e imperfeito no ser absoluto, subsistente e perfeito. Segundo a concepção panteísta, Deus é infinito porque Ele é todos os seres, e não há nada fora de Sua essência, distinto dela. Segundo a concepção filosófico-cristã, Deus é infinito, porque seu ser é de tal natureza e condição que contém tudo o que há de ser, de realidade, de perfeição nas criaturas, mas de modo mais eminente, isto é, *excluindo* o que há de imperfeição e de não ser nas criaturas, e *incluindo* ao mesmo tempo perfeições e graus de ser que não se encontram nelas, do mesmo modo que a alma racional, sem ser o princípio vital da planta A, nem a alma sensitiva do animal B, contém a perfeição real de ambos, e isto na simplicidade de sua essência e substância, e distinguindo-se verdadeiramente da primeira e da segunda. Para melhor compreensão disto, é bom ter em mente que entre as perfeições existentes nas criaturas, há algumas que podem ser chamadas *simples* ou absolutas, e são aquelas cujo conceito próprio não envolve nenhuma imperfeição, como a bondade, a inteligência, a sabedoria, etc. Há outras [323] cujo conceito próprio e adequado envolve alguma imperfeição, isto é, a falta de alguma realidade superior, como o raciocínio, o corpo, a planta, etc. Estas podem ser chamadas *mistas,* e são as mesmas que os teólogos costumam chamar de *perfectiones simplices sucundum quid,* em contraste com as primeiras, chamadas *simpliciter simplices.* Destes últimos (os *simpliciter simplices*) diz-se que existem em Deus *formaliter,* isto é, segundo a realidade objetiva e absoluta que corresponde ao seu conceito adequado; enquanto os primeiros só existem em Deus

eminenter, isto é, na medida em que o ser divino inclui o que é real e perfeito no corpo, no raciocínio, na sensibilidade, etc., embora de modo mais elevado, mais nobre e excluindo o que eles contêm de imperfeição e de não-ser. Mas é preciso ter em mente que, em ambos os casos, as perfeições das próprias criaturas, por exemplo, a sabedoria, a bondade e a vontade de Pedro, que, como o próprio Pedro, têm sua própria existência física, distinta da existência de Deus e participadas ou recebidas dele, não devem ser concebidas como existentes em Deus, como formando parte de sua substância e essência. Pode-se inferir de tudo o que foi dito que o erro panteísta não tem outra base senão a confusão de ideias e a significação equívoca e inexata de certas frases relativas a Deus. Quando se diz que Deus é o *mesmo ser,* que ele é *todo o ser,* que ele é a *plenitude do ser,* se essas frases forem entendidas como significando que Deus é todas as coisas que existem, ou que seu ser é o mesmo ser com o qual cada uma das criaturas ou existências finitas existe, elas ocultarão uma concepção panteísta; mas terão um significado racional e estarão em conformidade com a filosofia cristã, se por elas entendermos que Deus contém na simplicidade absoluta de seu ser: a) tudo o que há de ser e realidade nas criaturas; b) tudo o que as criaturas possíveis podem ter de ser e realidade; c) mais um fundo de realidade e perfeições não incluídas em nenhuma delas, e com a exclusão de toda imperfeição e limitação do ser. [324]

Capítulo Três
Atributos Absolutos de Deus

Como a natureza especial desta obra não nos permite investigar e expor longamente todos os atributos divinos, nos limitaremos aos mais importantes, tratando primeiro daqueles que concebemos como absolutos, pertencentes à essência *secundum se,* e depois daqueles que dão alguma ordem às criaturas atuais ou possíveis.

Artigo I
Unidade da essência divina.

1º Do que foi dito até aqui podemos deduzir que Deus é: 1º um *ser* absolutamente necessário *,* pois envolve absoluta independência de outro ser, e existência *em si mesmo;* 2º *o ser supremo em perfeição, summe perfectum,* pois contém a perfeição de todos os seres atuais e possíveis; 3º *um ser infinito,* porque não há nada que limite seu ser, sendo, portanto, identificado com toda realidade possível.
2. Quando se afirma que Deus é *um,* não se trata da unidade *afirmativa* única ou transcendental, que divide e separa a coisa de outras existências singulares, mas da unidade *exclusiva* [325] ou por negação, na medida em que exclui a multiplicação

numérica da essência, isto é, sua comunicação a vários indivíduos. E é dessa unidade, ou melhor, dessa *unicidade,* que estamos tratando aqui.

3. É bem sabido que o politeísmo, em suas diversas formas (1), negava essa unidade da essência divina, multiplicando-a e dividindo-a em vários seres singulares e distintos, aos quais chamava deuses. Contra essa concepção politeísta, que é uma das provas mais incontestáveis da impotência da razão humana abandonada às suas próprias forças, prossegue o seguinte argumento:

{(1) As principais formas de politeísmo são: 1º a *demonolatria* ou culto e adoração de demônios ou espíritos malignos; 2º *a antropolatria,* culto e adoração de homens e heróis, aos quais os poetas e o povo comum atribuem qualidades superiores, ações extraordinárias e atributos divinos; 3º *o sabiaísmo* ou culto das estrelas; 4º *a zoolatria* ou culto de animais; 5º o *fetichismo* ou culto e adoração de coisas inanimadas, como rios, florestas, montanhas, etc.; 6º *a idolatria* propriamente dita, isto é, o culto e adoração de imagens e estátuas, nas quais o povo comum supunha a existência de uma virtude divina.}

Tese
Deus é necessariamente um ou único.

Razões:

1. Do que foi demonstrado a respeito da necessidade, da existência *em si* e da infinitude de Deus, segue-se que a noção racional de Deus exige que ele seja um ser infinitamente perfeito; portanto, é necessário que ele seja único. A razão é clara: porque Deus não pode ser infinitamente perfeito exceto na condição de que nenhum outro ser superior ou mais perfeito do que ele possa ser concebido ou existir. Assim, se houvesse outro ser igual a Deus, este não seria mais o ser mais perfeito entre os [326] possíveis: portanto, ele não seria na realidade infinitamente perfeito, pois um ser que não tivesse igual, mas fosse superior a todos os outros, seria mais perfeito. Portanto, o conceito de Deus como um ser infinitamente perfeito, ou como um ser que possui todas as perfeições possíveis, necessária e logicamente inclui o conceito de *unicidade.*

2. Se há deuses, ou um depende do outro para a criação e o governo do mundo, ou não: se o primeiro, aquele que depende do outro, não é infinitamente perfeito, nem independente, nem consequentemente verdadeiro Deus. Se o último, segue-se, em primeiro lugar, que nenhum dos dois é verdadeiro Deus, porque cada um tem fora de si algum ser que não depende dele, ou seja, que não é um ser supremo, nem infinito, nem contém todas as perfeições possíveis. Em segundo lugar: ou o deus A poderia ter impedido a criação do mundo pelo deus B, ou não. Se o primeiro, então o deus B não é independente, nem infinito, nem onipotente; se o último, então seu poder não é infinito, visto que ele não pode impedir a ação infinita do deus A. A existência de dois ou mais seres singulares com sua própria essência e atributos divinos é, portanto, claramente absurda e contraditória.

3. Onde há pluralidade, há diferença, porque não é possível conceber uma pluralidade de seres sem conceber simultaneamente que um *não é* o outro e, consequentemente, que em um há *algo* que não está no outro. Portanto, é necessário que Deus A tenha algo real que Deus B não tem. Quer esse *algo* constitua uma diferença essencial, acidental, numérica ou

de qualquer outro tipo, deve ser sempre precisamente algo real, porque o nada não pode distinguir ou diferenciar, exceto como privação ou ausência de alguma realidade. Portanto, afirmar que dois ou mais deuses existem é o mesmo que afirmar que um tem algo real que o outro não tem e, consequentemente, que é mais *real* e perfeito que o outro, e que o outro *carece de* alguma perfeição. Portanto, Deus, como um ser absolutamente perfeito, exclui toda distinção individual e pluralidade; pois, como diz São Tomás, "si nulli eorum (dos muitos supostos deuses) [327] deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio ei admixcetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid si simplicer (absolutamente) perfectum, non erit in quo ab inviecem distinguantur". (*Sum. Cont. Gent.,* livro 1, capítulo 42.)
O seguinte pode ser deduzido da doutrina aqui exposta:

Corolários:

1. Embora a pluralidade não se oponha, por sua natureza e em si mesma, a uma perfeição finita, ela é incompatível com uma perfeição infinita, como foi demonstrado.
2. Deus, em virtude de ser infinito e conter todas as perfeições possíveis, é autossuficiente e não precisa de ninguém para possuir a felicidade, tanto mais que a felicidade nada mais é do que a posse de todos os bens. Isso sem levar em conta a comunicação e a sociedade inefáveis que a revelação nos permite vislumbrar no augusto mistério da Trindade.
3. Parte rei não pode receber um termo adequado ao poder infinito de Deus; porque teria de ser infinito em ato e absolutamente, cuja existência fora de Deus, e sobretudo como ser produzido, comporta repugnância ou impossibilidade interna. [328]

Artigo II
Simplicidade e imutabilidade de Deus.

Esses dois atributos se tornam uma consequência necessária e imediata do infinito.
1ª Simplicidade divina.
a) Diz-se que um ser é *simples* segundo e na medida em que exclui a composição; assim, Deus exclui absolutamente toda composição: portanto, ele é absolutamente simples. De fato, se a essência divina inclui uma pluralidade de elementos, estes são finitos em si mesmos ou infinitos. Se for o primeiro caso, então Deus também será finito, visto que o infinito está infinitamente distante de qualquer finito, e com elementos finitos não se pode constituir um infinito. Se for o último caso, então, em primeiro lugar, os outros supostos constituintes são supérfluos, visto que um ser infinito deve incluir tudo o que é real e perfeito em si, ou então deixará de ser infinito. Em segundo lugar, já foi demonstrado que a existência de dois seres infinitos envolve uma contradição.
b) Toda composição envolve potencialidade, isto é, a aptidão de um componente para ser completado pelo outro, ou pelo menos para constituir, em união com ele, uma realidade distinta daquela que possui por si só. Portanto, Deus exclui toda composição pelo simples fato de excluir toda potencialidade como ato puro, e toda imperfeição como ser infinitamente perfeito.

c) Todo ser composto é posterior, na ordem da natureza, em relação aos seus componentes, pois não concebemos a composição sem a preexistência, se não da duração, pelo menos da causalidade e da lógica dos componentes, que consequentemente vêm *antes* do composto. Portanto, toda [329] composição é incompatível com a ideia de Deus como *o primeiro ser. Omne compositum,* diz São Tomás a esse respeito, *é posterius suis componentibus: primun ergo ens, quod est Deus, ex nullis compositum est.*

Estas razões mostram: 1. que não só toda composição *física* deve ser excluída de Deus, isto é, de coisas que são realmente distintas umas das outras, como matéria e forma, substância e acidente, essência e existência, mas também até mesmo *a composição metafísica,* como gênero e diferença, porque todas elas envolvem o conceito de potencialidade, que é incompatível com o conceito de Deus como ato puro e mais simples; por essa razão, São Tomás observa corretamente que "este ser que chamamos Deus é de tal condição que, em razão de sua própria pureza, é um ser distinto de todas as outras coisas". {(1) *Opus de Ente et Essent.,* cap. 6º.}.

2ª Imutabilidade.

a) A simplicidade, combinada com a infinidade em Deus, implica necessariamente sua imutabilidade; pois seu ser, que inclui todas as perfeições possíveis sem limitação e, por outro lado, exclui toda composição e, portanto, toda potencialidade, é necessária e absolutamente imutável.

(b) Além disso, Deus não está sujeito à mutação por parte da essência, nem por parte da existência, uma vez que ambas são absolutamente necessárias. Ele também não está sujeito à mutação por parte de suas perfeições, seja porque elas são identificadas com a essência e, consequentemente, são tão necessárias e imutáveis quanto ela, seja porque aquilo que é infinito não pode perder ou adquirir nada de novo. Ele também é imutável por parte de suas operações: 1º porque estas não são realmente distinguidas da substância ou da essência, em virtude de sua absoluta simplicidade, e, consequentemente, são tão imutáveis em si mesmas quanto a substância que as executa ou possui; 2º [330] porque essas operações são reguladas pela infinita inteligência e sabedoria de Deus, que conhece por meio de uma intuição simplíssima e eterna todas as coisas possíveis e atuais, presentes, passadas e futuras, necessárias, contingentes e livres, e, consequentemente, não é possível que novos motivos surjam, nem razões previamente desconhecidas alterem ou modifiquem sua ação.

Objeções

Obj. 1ª A simplicidade, e sobretudo a imutabilidade de Deus, são irreconciliáveis com a sua liberdade: sendo esta uma perfeição superior àquela, e sendo a sua existência em Deus inegável, pelo menos no que se refere às criaturas, é necessário reconhecer em Deus alguma potencialidade e mutabilidade, pelo menos no que se refere às suas *operações ad extra.* Que a livre vontade das criaturas envolve potencialidade ou mutabilidade está provado: dizer que Deus produziu livremente as criaturas é o mesmo que dizer que ele não

poderia produzi-las: portanto, sua vontade a) inclui potencialidade, pois envolve indiferença à produção e à não produção, e b) também mutabilidade, pois ao escolher a produção do mundo, ele poderia escolher a não produção do mesmo, e consequentemente propor um ato diferente daquele que propôs.

Resposta 1. Deve-se notar, antes de tudo, que esta objeção é insolúvel de maneira científica e clara; porque a reconciliação da imutabilidade e da liberdade de Deus é um mistério impenetrável à razão humana, não apenas considerada em si mesma, mas até mesmo auxiliada pelas ideias luminosas da revelação divina. Assim, o teólogo, como o filósofo, deve confessar, e confessa, sua incapacidade de dar uma explicação satisfatória de *como* reconciliar a imutabilidade e a liberdade em Deus, embora, por outro lado, a existência de ambos os atributos nEle seja evidente e certa, e, consequentemente, a realidade da reconciliação dos dois, embora a razão humana [331] seja incapaz de penetrar e compreender o *como* de sua reconciliação e coexistência.

2. Não obstante, a razão humana pode, se não desatar, pelo menos cortar esse nó, e lançar alguma luz, ainda que escassa, sobre esse mistério, para o qual é preciso ter presente: 1. que a indiferença da vontade divina em relação aos seus atos livres não é uma indiferença *potencial* e *passiva,* isto é, a indeterminação e a capacidade do poder de pôr ou não pôr atos diferentes e opostos, mas é uma *indiferença ativa,* isto é, a posição de um ato, que conota ou dá ordem a dois termos possíveis, ato esse, sendo um e simplíssimo, chamado volição, na medida em que se refere ao termo A, e não-vontade, na medida em que se refere ao termo B; 2. que, embora nos seres finitos o ato livre seja enitativamente distinto do ato necessário, em Deus, por causa de sua absoluta simplicidade, a entidade do ato necessário e a do ato livre são uma e a mesma, de modo que o mesmo ato divino é necessário na medida em que e porque termina *ad intra,* isto é, às pessoas divinas, e o mesmo é livre na medida em que e porque termina *ad extra,* isto é, no ser ou não ser do mundo. Para responder, então, da maneira que é possível em tal matéria à objeção proposta, basta aplicar estas noções fundamentais, estabelecendo o sentido dos principais enunciados que ela comporta, por meio das seguintes distinções:

a) É preciso reconhecer em Deus alguma potencialidade e mutabilidade, *interna* ou *entitativa* , nega-se: *externa* ou *puramente terminativa,* na medida em que um mesmo ato, único e simplíssimo, poderia terminar com o ser do mundo, por exemplo, ou com o não ser, conclui-se.

b) A vontade divina inclui a potencialidade, pois inclui a indiferença, *negando-se* a consequência ; porque esta indiferença é *ativa,* isto é, indiferença ou capacidade do ato de terminar em dois objetos diferentes, mas não é *potencial* e *passiva,* isto é, indiferença do poder de pôr dois atos diferentes em relação aos atos. [332]

c) Também envolve mutabilidade, porque poderia ter proposto um ato distinto daquele que propôs, mas quanto à *entidade* do ato em si, é negado; se um ato distinto é entendido como o mesmo ato com *um termo diferente,* é concedido.

Objeção 2: Pode-se objetar à solução acima que a terminação do ato divino no objeto A torna este ato diferente daquele cuja terminação é ou teria sido no término B, por exemplo,

na inexistência do mundo; pois os atos são diferentes e se distinguem entre si de acordo com os objetos aos quais se referem. Portanto, a distinção dos possíveis termos do ato divino envolve uma distinção por parte do próprio ato.
Resposta: Quando se diz que a distinção dos possíveis objetos ou termos do ato divino envolve uma distinção por parte do próprio ato, isso é verdade se por distinção se entende que a relação (*hatitudo*) e a terminação do ato com o objeto A e com o objeto B são distintas; mas essa dupla comparação e possível terminação do ato não acrescenta nem subtrai nada da entidade ou ser interno do ato, mas a mutilação está toda nos termos do próprio ato. Quando se diz, portanto, que a terminação do ato divino com o objeto A é diferente da terminação do ato divino com o objeto B, a palavra *terminação,* aplicada ao ato divino, é uma denominação extrínseca, tendo sua origem e fundamento real na mutabilidade e diversidade dos objetos, mas não na mutabilidade e diversidade do próprio ato.
Português Se alguém perguntasse a razão *a priori* pela qual o ato divino, sem nenhuma mutação interna, é ao mesmo tempo necessário e livre, e pode determinar e provocar mutação e diversidade de termos, sem que seu ser e entidade adquiram ou percam nada de novo, apontaríamos duas razões: 1º, a própria natureza do ato divino, que, pelo próprio fato de ser *infinito* e, além disso, idêntico à essência ou ser de Deus, contém em si *eminentemente* a realidade e o ser de todo ato, e, consequentemente, tudo o que há de ser e de realidade no ato necessário, no ato livre, e em suas terminações possíveis, excluindo ao mesmo tempo o que há de potencial e mutável nessas terminações; 2º, a diferença radical que existe entre o ato livre de Deus e o ato livre da criatura com relação ao objeto do ato, pois a escolha da criatura, por si só, não produz, mas pressupõe a existência do objeto, enquanto o ato livre de Deus é *efetivo* ou produzido pelo objeto. Por outro lado, o ato livre da criatura está sujeito à mutação e sucessão do tempo: o ato livre de Deus, tal como se realiza na eternidade com a qual se identifica, exclui toda sucessão.

Artigo III
Eternidade e imensidão de Deus.

Para entender esses atributos divinos de alguma forma, é conveniente ter em mente o seguinte:
Observações.
1. Por *eternidade* entendemos a duração simultânea e interminável de uma coisa em seu ser e em suas operações; daí a definição geralmente adotada pelos Escolásticos e extraída de Boécio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio:* "Posse simultânea e perfeita de uma vida interminável". Essa interminabilidade se refere ao começo e ao fim, de modo que o que é eterno exclui todo começo e todo fim.
2. Na eternidade, não há *passado* ou *futuro reais;* pois esses termos são próprios do tempo, que envolve movimento, mudanças e, consequentemente, sucessão; mas a

eternidade, como a duração de um ser infinito, indivisível e imutável, é simultânea, indivisível e sempre presente.

3ª Imensidão significa aquele atributo em razão do qual Deus está em todas as coisas de tal modo que não é [334] comensurável com elas, nem está *contido* ou encerrado nelas, mas poderia estar em outras coisas infinitas se elas existissem, e atualmente possui e contém dentro de si coisas possíveis.

4ª A imensidão, na medida em que inclui a presença atual de Deus nas coisas existentes, é chamada *ubiquidade,* e também *onipresença:* na medida em que, além disso, inclui a faculdade de estar presente em todas as coisas que podem existir, que estão contidas em sua essência e presentes como possíveis, ela retém o nome de *imensidão.*

5. Uma coisa pode estar em outra; a) por *potência,* na medida em que seu poder e virtude a dominam completamente; b) por *presença,* na medida em que tem conhecimento de tudo o que está dentro dela, assim como um homem está em uma sala na medida em que vê tudo dentro dela; c) por *essência,* na medida em que age dentro dela, preservando e produzindo seu ser e suas operações.

6. A substância ou essência divina não pode estar em um *lugar circunscrito,* isto é, por contato e commensuração de quantidade; porque esse modo de estar nas coisas e ocupar espaço só é apropriado para substâncias materiais compostas de partes quantitativas. Só se pode dizer que ela está em algum lugar e em alguma coisa por *contato de virtude,* isto é, na medida em que atua ou produz algum efeito real no lugar ou na coisa.

Dadas estas noções anteriores, não é difícil provar que a eternidade e a imensidão convêm a Deus,

A) Eternidade.

a) O que é absolutamente necessário e imutável em seu ser é eterno em sua duração; pois, por um lado, o que é absolutamente necessário e existente *a se* não pode ter começo nem fim; e, por outro lado, o que é imutável exclui toda sucessão. Portanto, a eternidade, como atributo divino, é uma consequência necessária de sua necessidade ou existência a se *,* e de sua imutabilidade. “A razão ou conceito de eternidade”, escreve Santo Tomás, “é uma consequência da imutabilidade, assim como a razão do tempo é consequente [335] do movimento. Portanto, sendo Deus absolutamente imutável, a eternidade pertence a ele no mais alto grau. E não somente ele é eterno, mas ele é sua própria eternidade, porque seu ser ou existência, e consequentemente sua duração, não se distingue de sua própria essência, ao contrário do que acontece em outras coisas, nas quais a existência, e consequentemente sua duração, se distingue da essência.”

b) Eterno é aquilo que não tem começo nem fim; assim, Deus não poderia ter começo, pois não poderia receber o ser, nem de si mesmo nem de outro: nem pode ter fim, entre outras razões, porque aquilo que existe por necessidade absoluta não pode deixar de ser, e dizer necessidade absoluta de ser é o mesmo que dizer impossibilidade de não ser: então Deus é necessariamente eterno (1).

{(1) Esta razão ou demonstração coincide com o que apresenta São Tomás na *Summa contra Gentiles,* nos seguintes termos: «Si Deus aliquando non Fuit, et postmodum Fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo: Deus autem est ens primum. Non igitur

esse incepit; unde nec esse desinet; quia quod sempre Fuit, habet virtutem sempre essendi. "Est igitur aeternus." L. 1. C. 15.}

B) A imensidão.

a) Deus está em todas as coisas existentes: 1º porque todas estão sujeitas ao seu poder; 2º porque todas estão presentes ao seu entendimento e à sua intuição mais simples; 3º porque ele dá e preserva a todas as coisas o ser que elas têm, e isso não apenas na medida em que esse ser procede originalmente de Deus como o primeiro ser e primeira Causa, mas na medida em que o ser de qualquer coisa subsiste e permanece pela ação preservadora de Deus, como será provado mais tarde. Assim, a ação de Deus é identificada com sua substância e essência: portanto, a preservação do ser envolve e exige a presença essencial e substancial de Deus nele. Com razão, então, São Tomás conclui que Deus está em todas as coisas, e [336] isso de maneira íntima, considerando que o ser, o término da ação criadora e preservadora de Deus, é o que há *de mais íntimo e profundo em toda natureza ou essência atual: Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius inest.*

b) É também imenso ou onipresente em relação a todos os lugares; porque dá e preserva o ser a todas as coisas que preenchem ou ocupam as várias partes do espaço.

c) É também imenso com respeito a coisas e lugares possíveis; porque contém em si a atualidade e a perfeição necessárias para estar presente a eles, bem como às coisas existentes, e se de fato não está presente às coisas possíveis como está às coisas existentes, não é devido a um defeito de imensidão em Deus, mas sim devido a um defeito do termo ou realidade externa. Em outras palavras: com respeito a coisas possíveis, possui imensidão, porque possui perfeição positiva e atual, em razão da qual pode existir em todas as coisas atuais e possíveis, e preenchê-las com sua presença; com respeito a coisas existentes, possui não apenas imensidão, mas onipresença ou *ubiquidade,* que é como a aplicação e o exercício da imensidão. Alguns filósofos e teólogos gostam de dizer que Deus existe em espaços imaginários, o que equivale a dizer que Deus existe no nada, visto que o espaço imaginário é uma ilusão da imaginação, à qual nada de real corresponde. É evidente para nós que tal opinião é inadmissível, porque Deus não existe no nada, mas existe em si mesmo, em primeiro lugar, e em segundo lugar, nas coisas reais na medida em que e porque age nelas, produzindo e conservando seu ser. Assim, no nada, nada age, nem há produção e conservação do ser. Portanto, a razão pura ensina que Deus não existe em espaços imaginários, mesmo que a imaginação tenda a representar algo diferente para nós.

Capítulo Quatro
Atributos Relativos de Deus

Pelo termo atributos relativos, entendo aqui todos aqueles que envolvem alguma relação com as criaturas, embora alguns deles, como o entendimento e a vontade, possam ser considerados absolutos, se considerarmos que seu objeto principal e primário é a própria essência divina. Nada diremos sobre onipotência, visto que ela já foi discutida ao tratar de problemas relativos à possibilidade do ser, à criação do mundo e em outras partes desta obra.

Artigo I
O entendimento e a ciência de Deus.

Continuando nossa análise da ideia divina, resumiremos nos pontos seguintes o que a razão humana, de acordo com a ideia cristã, nos ensina sobre o entendimento e a ciência em Deus.

1º Que Deus é uma Inteligência, e uma Inteligência suprema, é absolutamente evidente, se levarmos em conta: 1º que em Deus, causa primeira e infinita das existências finitas, devem existir as perfeições destas, entre as quais [338] a inteligência é indubitavelmente a mais importante; 2º que a ordem geral do universo, e as leis e forças harmoniosas que regem e governam as suas partes, revelam a existência de uma inteligência e de uma sabedoria infinitas da parte do seu autor.

«Deus, pois, é necessariamente inteligente, concluiremos com Santo Tomás, porque não lhe pode faltar nenhuma das perfeições que os seres finitos e criados possuem, e entre essas perfeições, a mais importante, potissima, é sem dúvida a inteligência.»

2. Dada a pura atualidade e a absoluta simplicidade da essência da Divina, que já foram demonstradas, segue-se: 1. que em Deus há uma identificação real entre o ato de compreender e o ato de ser; 2. que Deus possui inteligibilidade e inteligência no mais alto grau; a mais alta *inteligibilidade* , em razão de sua pura atualidade, a raiz da inteligibilidade, porque, de acordo com o profundo dito de Santo Tomás, na medida em que uma coisa é *cognoscível* ou inteligível, ela o é na medida em que tem ser; assim, o nada só é cognoscível por comparação e relação com o ser: portanto, a perfeita e ao mesmo tempo infinita atualidade do ser divino carrega consigo sua infinita inteligibilidade. Ele também possui *inteligência no mais alto grau;* porque a imaterialidade também é a raiz da inteligência, de modo que quanto mais um ser é removido, não apenas da matéria, mas também de suas próprias condições e afeições, como passividade, potencialidade, composição e limitação, mais inteligente ele é; Daí decorre que o ser divino, antitético em essência à matéria e a todas as suas afeições próprias, corresponde ao mais alto grau de conhecimento, em harmonia com a sua suprema e absoluta imaterialidade. *Cum Deus sit in summo immaterialitatis,* escreve Santo Tomás a este respeito, *sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.*

3. Como Deus exclui toda composição acidental, que é absolutamente incompatível com sua simplicidade e imutabilidade, o conhecimento divino não pode ser verificado por meio de espécies ou ideias acidentais, como no homem, nem realmente distinto de seu ser.

Disto, Santo Tomás [339] infere corretamente que no intelecto divino não há ideias distintas do próprio intelecto, mas que a mesma essência divina atua como uma ideia única e universal em relação a todos os objetos conhecidos pelo intelecto divino.
4. A inteligência de Deus, como um atributo divino e, consequentemente, infinita, e identificada com o ser puro e absoluto de Deus, exige como seu objeto próprio e adequado uma coisa infinita; donde se segue que seu objeto próprio e adequado é uma coisa infinita; donde se segue que seu objeto primário e adequado só pode ser a própria essência divina, uma vez que somente Deus é absolutamente infinito e, consequentemente, somente a essência divina, como um objeto infinito, responde à inteligência infinita de Deus.
5º Do que foi dito até aqui podem inferir-se as seguintes consequências: 1º na inteligência de Deus, o objeto compreendido, o ato de compreender e a espécie ou ideia inteligível são uma e a mesma coisa, sem distinção real, ainda que a limitação do nosso entendimento nos obrigue a conceber essas coisas como aspectos diferentes da essência divina; 2º o objeto *primário* da inteligência e, consequentemente, da ciência de Deus, é a essência divina; o objeto *secundário* são as coisas distintas dela, isto é, as existências finitas.
6. Nessa distinção de objetos em relação à inteligência divina baseia-se a classificação ou divisão da ciência de Deus em necessária e livre. O conhecimento de objetos que não dependem do livre-arbítrio de Deus, como a essência divina e os possíveis seres nela contidos de maneira virtual e eminente, constitui *ciência necessária.* O conhecimento de objetos que não dependem do livre-arbítrio de Deus, como a essência divina e os possíveis seres nela contidos de maneira virtual e eminente, constitui *ciência necessária.* O conhecimento de seres finitos como distintos de Deus e existindo com uma existência dependente do livre-arbítrio de Deus constitui o que se chama *ciência livre.* A primeira, na medida em que se relaciona com seres possíveis, também é chamada de ciência da *inteligência simples;* e a segunda, que se relaciona com seres chamados à existência em algum momento, é chamada de ciência da *visão.* A ciência *prática* de Deus é o conhecimento daqueles seres possíveis que Deus determinou realizar, na medida em que tal conhecimento [340] é acompanhado pela vontade livre e eficaz de Deus, para sua existência adequada. Assim, esta ciência inclui, além do conhecimento prévio do objeto possível ou produzível, o decreto ou comando da vontade divina a respeito de sua existência: é por isso que se diz que a ciência prática de Deus é a causa das coisas reais.

Corolários

1. *Portanto, Deus conhece em Sua essência e por meio de Sua essência todas as coisas possíveis.* Possível é tudo cujo conceito não envolve conceitos contraditórios, ou seja, aquilo que pode ter uma razão para si, assim como absolutamente impossível é aquilo que envolve tanto o ser quanto o não ser. Assim, a essência divina, tão infinita quanto é e como plenitude do ser, contém e representa tudo o que pode ter uma razão para ser. Portanto, Deus, conhecendo e compreendendo adequadamente Sua essência infinita,

conhece e vê nela todos os seres possíveis, o que equivale a dizer que Ele conhece todas as maneiras pelas quais ela pode ser imitada e participada.
2. *Portanto, Deus conhece todas as existências finitas, presentes, passadas e futuras.* A razão é que Deus, conhecendo a si mesmo com conhecimento perfeito e intuitivo, necessariamente conhece todos os seus efeitos. É incontestável que o conhecimento absoluto e abrangente da causa implica o conhecimento dos efeitos. As existências finitas dependem e procedem da essência divina como causa exemplar e final, e da vontade divina como causa eficiente. Como o conhecimento de futuros contingentes e livres oferece maior dificuldade e obscuridade à nossa razão, estabelecemos o seguinte [341]

Tese
Deus conhece futuros contingentes e livres.

Se Deus não conhecesse desde a eternidade as coisas futuras contingentes e livres, mas precisasse da existência presente para conhecê-las, daí se concluiria que Deus conhece novamente algo que antes ignorava, o que equivale a dizer: a) que sua ciência não é infinita, pois pode ser aumentada; b) que ele não conhece todas as coisas com um único e simplíssimo ato, e consequentemente que em Deus há potencialidade e distinção; c) que ele está sujeito à mutação, passando a possuir algo que antes não possuía.
Outra razão, não menos convincente, é que a dificuldade que encontramos em conceder a Deus a presciência de futuros contingentes e livres baseia-se, após reflexão, em uma mera ilusão da imaginação. Pois a verdade é que, se considerarmos as concepções da razão pura, para Deus não há nada futuro, visto que a medida de seu conhecimento, bem como de seu ser, é a eternidade, para a qual não há futuro, porque não há mutação ou sucessão. Sendo a eternidade essencialmente indivisível, tudo o que nela se realiza está presente, de modo que, estritamente falando, na ordem da razão pura, não se deve dizer que Deus *prevê* ou *prediz* coisas futuras, mas sim que *ele vê* e *conhece intuitivamente,* na presença da eternidade, as coisas que se realizam na sucessão do tempo. "Assim como", diz São Tomás, "quem percorre uma estrada não vê quem vem atrás; mas quem, do alto, vê todo o caminho, vê simultaneamente todos os que passam por ele". [342]

Objeções

Obj. 1ª A presciência de Deus é incompatível com a liberdade humana, porque o que Deus presciente deve acontecer, e onde há necessidade não pode haver liberdade.
Resposta: É necessário distinguir entre necessidade *antecedente* e *necessidade consequente.* A primeira precede a coisa em questão e é uma causa necessária, isto é, *determinata ad unum,* de sua existência. A segunda é posterior à coisa em questão, em termos de natureza e conceito, e resulta de sua posição realizada. Não há necessidade *antecedente em mim ou que me obrigue absolutamente a escrever; mas, uma vez que a determinação de escrever é assumida e realizada por mim e em mim, a escrita resultante é necessária com necessidade* hipotética ou consequente; pois se estou escrevendo

atualmente, esta ação de escrever deve existir. Aplicando agora esta doutrina à objeção, diremos que o que Deus presciente deve necessariamente acontecer com a necessidade de *consequência* ou hipotética, mas não com *necessidade antecedente.* Se Deus presciente de algo futuro, é porque vê sua existência como presente na eternidade e simplicidade de sua intelecção, e esta existência, se for um ato livre, ele vê e conhece como o efeito da livre determinação da vontade criada. Em outras palavras: Deus conhece as coisas futuras na medida em que existem e porque já existem presentes em sua eternidade, mas elas não existem *porque* Deus as conhece. E como disse Santo Agostinho: "Se a tua memória não reconhece isto, o que fizeste, porque Deus fez a sua coisa futura." Assim como, ao lembrar ou trazer à mente coisas do passado, não mudamos sua natureza e condição, permanecendo necessárias ou livres, como eram em si mesmas, também a simples presença de Deus não muda a condição das coisas futuras por sua necessidade, contingência e liberdade.

Obj. 2ª A ação que não pode ser omitida ou deixar de ser [343] posta, não é verdadeiramente livre, pois a liberdade exige a indiferença e a faculdade de pôr ou não pôr a ação; assim, a ação cuja existência é prevista desde a eternidade de Deus, não pode ser omitida: logo, a presciência divina exclui a liberdade de ação.

Resposta: A objeção apenas prova que a ação prevista por Deus é necessária *ex consequenti,* ou em sentido hipotético, o que não exclui a liberdade de ação em si mesma e em relação à vontade. Dado que determinei escrever, e que em virtude dessa determinação estou escrevendo atualmente, já é *necessário* que eu escreva, e não pode deixar de ser verdade que escrevo; pois a escrita efetiva exclui a não escrita, visto que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Assim, se eu proponho a ação, enquanto a proponho, é necessário que ela exista. No entanto, é claro que essa necessidade hipotética e consequente não me impede de determinar escrever livremente, com a autoridade e a indiferença à determinação contrária. Da mesma forma, se a ação A é prevista por Deus, ela será realizada e não pode ser omitida, não porque seja necessária em si mesma e em relação à vontade humana, mas porque Ele vê desde a eternidade e na eternidade presente a determinação que a vontade livremente colocará no tempo e o efeito que dela resulta. Toda a dificuldade e força aparente desta objeção consiste no fato de que concebemos, ou melhor, imaginamos como futuro para Deus aquilo que só é futuro para nós, sem atender à razão pura que nos diz que a eternidade é simultânea, presente e indivisível, e não uma duração sucessiva, como nos é representada pela nossa imaginação, acostumada às mudanças sucessivas que constituem o tempo. Um exemplo esclarecerá ainda mais a verdade desta solução. Se supusermos que um homem sabe agora o que outro homem fará durante a sua vida, as resoluções que tomará e os atos que praticará até à sua morte, será verdade dizer que, se o homem A sabe que o homem B praticará tal ato em tal dia, é necessário que assim seja, e, no entanto, [344] o homem B praticará esse ato com bastante liberdade e em virtude de uma determinação indiferente e livre, sem que o conhecimento prévio do homem A diminua de forma alguma a liberdade dessa determinação.

Obj. 3ª Do que foi dito parece seguir-se que o conhecimento de Deus sobre os futuros livres depende das criaturas, pois Ele conhece esses futuros por conhecer a determinação da vontade com respeito a eles, e, consequentemente, a vontade criada será a causa do conhecimento de Deus, o que é absurdo.
Res. Pode-se dizer que o conhecimento divino dos futuros livres depende das criaturas, como condição *sine qua non* para sua terminação, mas não como causa eficiente, e muito menos como condição preexistente *a parte rei,* em relação ao conhecimento divino. A causa eficiente e a razão suficiente *a priori* desse conhecimento é a própria natureza de Deus, que, como um ser eterno e infinitamente inteligente, intuitivamente vê como presente tudo o que existe desde o início até o fim dos tempos, porque *ejus intuitus,* como diz São Tomás, *fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.*
De resto, o meio pelo qual Deus conhece esses futuros é aqui ignorado. [345]

Artigo II
A vontade de Deus.

Na ordem teológica, a vontade divina constitui um dos atributos divinos mais importantes, devido à multiplicidade e transcendência dos problemas teológicos a ela relacionados. Sendo este um compêndio de filosofia elementar, é necessário concentrar-se nas noções mais precisas, que reduziremos aos seguintes pontos:
1. Que existe em Deus uma vontade verdadeira pode ser considerada uma verdade evidente: 1. porque é uma *perfeição simples,* cujo conceito não envolve nenhuma imperfeição, nem exclusão ou incompatibilidade com outras perfeições; 2. porque a vontade é uma consequência necessária da inteligência, com a qual mantém uma relação necessária; de modo que quanto mais nobre e perfeita a inteligência, mais nobre e perfeita a vontade. Portanto, visto que existe em Deus uma inteligência infinita, deve também existir nele uma vontade infinita.
2. Se a vontade nada mais é do que o amor ao bem conhecido pelo intelecto, então, sendo este intelecto infinito em Deus, e a bondade de sua essência também infinita, a vontade divina também deve ser infinita. Além disso, assim como em Deus o intelecto se identifica com a substância divina, com o ato de compreender e com o objeto compreendido, assim também a vontade de Deus se identifica com a essência divina, que é seu princípio, com a bondade que é seu objeto, e com o ato de querer. De modo que, em Deus, querer e ser são uma e a mesma coisa, e tudo o que ele deseja ou ama, ele deseja com um ato puro, simplíssimo e único.
3. A vontade divina, como inclinação consequente e relacionada a uma inteligência pura e absolutamente [346] imaterial e atual, exclui os movimentos afetivos do apetite sensível e animal, que chamamos de paixões, não apenas porque são acompanhados de perturbações materiais e dependem de órgãos corpóreos específicos, mas também porque se referem ao conhecimento sensível como seu princípio e ao bem ou mal sensível como seu objeto. Todos aqueles atos que envolvem alguma imperfeição, seja por parte do objeto

ou pela maneira de se referir a ele, como a tristeza, o medo, a ira, que têm o mal ou sua remoção como objeto; a esperança, o desejo, que se referem ao bem como ausentes, nenhum dos quais pode ocorrer em Deus, o ato mais puro e o bem infinito, também devem ser excluídos da vontade divina. Assim, quando afeições sensíveis e atos imperfeitos da vontade são atribuídos a Deus nas Sagradas Escrituras ou na linguagem comum, tais frases devem ser tomadas em sentido metafórico, com base em certas comparações e analogias mais ou menos remotas. Porque vemos que a ira entre os homens induz punição, dizemos que Deus está irado com aqueles a quem pune; dizemos que *Ele espera* e *sofre* pelo homem, não porque lhe falte algum bem, nem porque experimente alguma adversidade, mas porque não o pune imediatamente após o pecado. O mesmo pode ser aplicado proporcionalmente à tristeza, à misericórdia, etc.

4. Assim como distinguimos e concebemos em Deus diversas espécies de ciências, embora Deus seja em si mesmo um só, e, além disso, sejam constituídas por um único ato de entendimento, também distinguimos na vontade divina um ato necessário, pelo qual Deus necessariamente ama a si mesmo como o bem supremo e infinito, e outro ato livre, pelo qual ama existências criadas distintas de sua essência. É isso que os escolásticos queriam dizer quando afirmaram que a volição divina, que termina *ad intra,* é necessária, e que ela é livre apenas na medida em que termina *ad extra,* isto é, em algo que não pertence à sua essência. À primeira classe pertencem também as ações inefáveis que constituem e originam as três pessoas divinas como distintas. [347]

5. Que a vontade divina ama as criaturas livremente e não por necessidade absoluta será claramente reconhecido ao refletir que, se as amasse necessariamente, elas necessariamente existiriam; porque o amor de uma coisa pressupõe seu ser, visto que as coisas são amadas na medida em que são e não na medida em que não são: se elas existem necessariamente, Deus não pode existir sem elas; se Deus não pode existir sem elas, ele depende de alguma forma delas quanto ao seu ser: portanto, Deus não seria *ens a se,* um ser perfeitíssimo, um ser infinito. Por outro lado, Deus ou não existe ou é infinito em seu ser e perfeições; assim, o que é infinito em seu ser e perfeições é autossuficiente e não precisa de ninguém, nem pode receber nenhuma perfeição de outros seres: portanto, Deus pode existir e possuir o bem supremo e a felicidade infinita independentemente de todas as criaturas, porque nenhuma nova perfeição resulta nele, nem lhe é acrescentada com a existência de novos seres finitos, como bem observa São Tomás: *cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat.*

6. Contudo, embora o amor com que Deus ama as criaturas existentes não seja *absolutamente necessário,* já que ele não poderia produzi-las, e consequentemente não amá-las, dada a livre determinação da vontade divina quanto à sua produção, e dada a sua existência real em virtude dessa determinação, Deus as ama necessariamente, porque ama tudo o que existe como participação e reflexo da sua bondade, e pode-se mesmo dizer que elas existem porque Deus as quer ou as ama.

E segundo a profunda observação de Santo Tomás, “o amor com que desejamos o bem a alguém não é a causa da bondade que existe nele, mas, ao contrário, a bondade

verdadeira ou aparente que se encontra nele é o que excita e provoca o nosso amor por ele, o que determina em nós o amor pelo bem que ele tem e o desejo da sua conservação e aumento. No entanto, o amor de Deus infunde e cria bondade nas coisas por ele amadas, e pode-se dizer que elas são boas ou têm bondade porque Deus as ama: *Sed amor Dei est infundins et creas bonitatem in rebus".* Portanto, o amor com que Deus deseja e ama as criaturas, embora não seja absolutamente necessário *,* é hipoteticamente necessário *:* na hipótese já realizada da sua existência, é necessário que Deus as ame, como participações e derivações da sua infinita bondade.

7. Então, na vontade divina, podemos apontar e distinguir dois objetos: um *primário,* absoluto e formal, que é a bondade infinita de Deus, o único objeto adequado, proporcional e capaz de mover necessariamente, *objectum motivum,* sua vontade infinita, com a qual *parte rei se identifica.* O outro é *secundário* e absolutamente *livre,* embora hipoteticamente *necessário,* que são os bens finitos ou criados distintos de Deus. A bondade divina tem a razão de ser de um fim em relação à vontade divina: as criaturas são como meios livres, não para *alcançar,* mas para manifestar e comunicar essa bondade. Disto se segue que Deus necessariamente deseja e ama sua bondade; mas outros seres, *se existem,* são desejados e amados por sua bondade como fins. No entanto, uma vez que este fim, isto é, a bondade de Deus, é igualmente cumprido *com* e *sem* a existência de bens criados, sua volição, considerada absolutamente, não é apenas secundária, mas completamente livre em Deus.

8. A liberdade divina é perfeitíssima, como a liberdade de um Ser infinitamente perfeito e inteligente, consequentemente desprovida dos defeitos que acompanham a liberdade finita do homem. No homem, a liberdade e seu exercício são regulados por um conhecimento lento, laborioso, obscuro e discursivo, do qual resultam a incerteza e a insegurança das determinações da vontade e a mutabilidade de sua livre escolha; porque essas determinações e essa escolha estão enraizadas em uma *inteligência imperfeita, limitada e obscura,* segundo a expressão gráfica de São Tomás: *cognitionem obumbratam.* Ao contrário, em Deus, o livre-arbítrio e suas determinações são regulados por uma inteligência que conhece a verdade por simples intuição, sem discurso ou investigação; *absque discursu et inquisitione,* o que, portanto, exclui toda dúvida, toda ignorância e, consequentemente, toda mutabilidade e incerteza por parte da escolha. [349] Disto se segue que o livre-arbítrio em Deus: 1º não envolve a faculdade de escolher entre o bem e o mal moral, como no homem; 2º não inclui a liberdade de *potencialidade* e suspensão, isto é, a indiferença de pôr ou suspender o ato, mas sim a de *contradição objetiva,* isto é, a indiferença de um ato único terminar de maneiras diferentes; 3º a ordem física e moral é absolutamente indefectível, como atributo de um ser necessário, infinito, identificado com a bondade suprema, enquanto nas criaturas o livre-arbítrio é necessariamente defeituoso em seu ser e operações, por causa de sua origem *ex nihilo,* origem que carrega consigo, como diz São Tomás, a possibilidade de defeito ou defectividade radical (1). [350]

{(1) A seguinte passagem de São Tomás resume a doutrina que aqui registramos, a mesma que o santo Doutor trata mais detalhadamente em vários lugares de suas obras. «Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis, et in angelis, et in Deo; variatis enim prioribus, necesse es posteriora varii. Facultas autem iiberi arbitrii duo praesupponit, scilicet, naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi (diversa ratione) est in

Deo, quam sit in hominibus, et in angelis; natura enim divina increata est, et est suum esse, et seus bonitos; unde in eo non potest esse defectus aliquis, nec quantum ad esse, nec quantum ad bonitotem. Natura autem, etiam angelica, creata est, ex nihilo principium sumens; Unde quantum est de se, posbilis est ad defectum.
Et propter hoc liberum arbitrium hominis et angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est.
Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine, quam in Deo. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem. Unde accidit ei dubitatio, et dificil discernendo, et judicando.» *De verit.,* quest., 24, art. 3º.}

Artigo III
Divina Providência.

Como o problema da Providência divina está intimamente relacionado com a existência do mal no mundo, trataremos primeiro da Providência em si, e depois da relação com o mal, pois, quanto a este último, ele já foi discutido em vários lugares desta obra.

I. Noção e existência da Providência divina.

Observações ou noções anteriores.

1. *Providência,* em geral, é *a ordenação das coisas para um fim.* Disto se segue que a providência divina só pode ocorrer em relação às coisas criadas, e não no próprio Deus, que não pode ser ordenado para nenhum fim.

2º A providência divina será, portanto, *a ação complexa pela qual Deus dirige e guia todas as coisas criadas para seus fins próprios ou particulares, e ao mesmo tempo para um fim geral. Digo* ação complexa porque ela compreende a ação do entendimento que dispõe e ordena os fins das coisas, e a ação da vontade que aprova essa ordem e decreta sua execução. Levando em conta essas indicações, podemos dizer que a providência divina é: "A razão ou ideia prática da ordem das coisas criadas para seus próprios fins e para a ordem geral do universo, preexistente desde a eternidade no entendimento divino": *Ratio aeterna, qua Deus singula* [351] *creata in suos fines particulares, et omnia simul in finem universalem dirigit.*

3. Embora a providência divina, considerada em si mesma, seja eterna, assim como o intelecto e a vontade em Deus, se considerada precisamente da perspectiva de sua execução, pode-se dizer que ela é *temporal* ou existente no tempo, assim como as coisas sobre as quais Deus tem providência. Considerada desse ponto de vista, isto é, simplesmente como a execução da ordem providencial, a providência constitui o que chamamos *de governo do mundo.*

4. É importante não perder de vista o que afirmamos a respeito da independência, infinitude e suficiência da bondade divina, a única coisa que pode ser justificada como um fim necessário e último em relação à vontade de Deus; do que se segue que o fim geral e único possível da criação e existência das coisas finitas é a bondade divina, *non ut efficienda, sed ut manifestanda,* ou em outras palavras, é a manifestação da bondade

divina, ou a glorificação externa e acidental de Deus, resultante da comunicação e manifestação das perfeições divinas. Portanto, o fim geral e necessário do mundo é a manifestação das perfeições divinas e a glória externa resultante dessa manifestação em seres inteligentes e livres.
5. A realização deste fim último e geral do mundo realiza-se em cada uma das criaturas que o compõem, em harmonia e relação com as condições e a perfeição relativa da sua natureza. Assim, por exemplo, os vegetais e os minerais realizam-no, a) na medida em que são participações e semelhanças, à sua maneira, da essência divina; b) na medida em que agem e produzem efeitos e mutações ordenados à conservação do seu ser individual, da sua espécie e da ordem geral do mundo; c) na medida em que manifestam ou revelam a bondade, o poder, a beleza, etc., do seu Criador. O homem, dotado de inteligência e liberdade, realiza este fim de uma forma mais perfeita, conhecendo, admirando e glorificando as múltiplas manifestações da bondade divina, e sobretudo honrando-O com palavras, ações e [352] pensamentos, e prestando homenagem às Suas infinitas perfeições por meio de uma perfeita sujeição à Sua vontade, por meio da ação de graças pelos Seus benefícios e por meio de um amor livre, desinteressado e puro. O homem, então, realiza o fim último geral da produção do mundo de uma maneira viva, superior e consciente, se assim se pode dizer, e por essa razão se diz corretamente que ele é o fim secundário *do* mundo material, cabendo-lhe transmitir ao trono de Deus as vozes inanimadas dos seres inferiores que contribuem para o seu bem-estar e estão mais ou menos sujeitos à sua razão e vontade. Sendo a bondade de Deus e suas perfeições infinitas, sua manifestação admite gradação infinita. Consequentemente, quando dizemos que o mundo atual tem como fim último e geral a manifestação das perfeições divinas, entendemos que a manifestação se dá no grau e na medida que correspondem à sua perfeição relativa. Se Deus criou ou tivesse criado um mundo mais perfeito que este, seu fim seria a manifestação das perfeições divinas em um grau superior ao que corresponde ao mundo atual.

Tese
A providência divina se estende e se aplica a todo e qualquer ser mundano.

A experiência e a razão demonstram conjuntamente esta verdade. Se a experiência nos apresenta a providência de Deus nas leis gerais e constantes que governam os corpos inorgânicos e mantêm as relações dos astros entre si e em relação ao mundo terrestre; se nos revela a ação inteligente e previdente de Deus na organização e nos vários fenômenos da vida vegetal, nos órgãos destinados ao exercício dos sentidos nos animais, em seus admiráveis movimentos, funções e instintos, e ainda mais nas propensões, aptidões e faculdades assim adaptadas para capacitar o homem a conhecer e realizar os vários fins da vida humana nas ordens social, [353] econômica, intelectual, moral e religiosa, a razão, por sua vez, nos ensina que tudo o que Deus produz do nada e

conserva no ser, Ele produziu do nada e conserva para algum fim específico, a menos que desejemos negar a Deus a inteligência e torná-Lo inferior ao homem. E como aquele que pretende atingir um fim fornece os meios para fazê-lo, Deus, cujo poder não pode ser resistido e cuja inteligência é infinita, proveu cada ser com os meios e a força para atingir seu fim particular e, ao mesmo tempo, cooperar com o fim universal e último da criação, que é a manifestação das perfeições divinas, como foi dito. Eis aqui outra reflexão que confirma a necessidade e a existência da Providência. Se Deus não governa o mundo por meio dele, tirado do nada, é ou porque não sabe como, ou porque não pode, ou porque não quer. A afirmação dos dois primeiros extremos conduz logicamente à negação da existência de Deus, cujo conceito essencial carrega consigo o conceito de inteligência e poder infinitos. O terceiro extremo é irreconciliável com a bondade divina, que deve a si mesma o cuidado, a conservação e o governo do que é, em última análise, uma comunicação e participação na bondade divina. Acrescente-se a isso que a bondade e a perfeição das coisas não consistem em sua existência isolada, mas em suas relações mútuas, na subordinação e conexão de algumas coisas com outras. Portanto, se essa subordinação e essas relações mútuas dos seres não procedessem da providência divina, Deus não seria a causa primitiva e geral de todas as perfeições existentes no mundo.

Corolários

3. 1. Uma vez que a providência divina está na ordem executiva ou como governo do mundo, na permanência, por assim dizer, da criação e conservação dos seres em relação ao seu fim, segue-se natural e necessariamente que a esfera da ação providencial é tão vasta e universal quanto a esfera da ação criadora e preservadora de Deus. Portanto, a providência divina se estende e se aplica *a cada um* dos seres criados, como se afirma na tese, sem que seja [354] admissível que se limite *a alguns* apenas, assim como a ação criadora e preservadora não é limitada.
4. 2. Portanto, toda criatura, por mais imperfeita que seja, é destinada por Deus e tem um fim específico que lhe é atribuído, relacionado, por um lado, à ordem e à preservação do mundo em geral e, por outro, ao fim último da criação. A ideia e a necessidade da providência divina envolvem a demonstração *a priori* da existência de um fim em todos os seres, ainda que nossa inteligência limitada e nossa ciência imperfeita nem sempre reconheçam esses fins específicos.

II. A providência divina e a existência do mal.

Se Deus governa o mundo por meio de sua providência universal e mais eficaz, por que os maus prosperam e abundam em riquezas e felicidade, enquanto os bons são forçados a passar a vida em tristeza, dor, amargura e privação? Esta é a eterna objeção da razão comum contra a providência divina. Vejamos, então, o que a filosofia cristã nos diz sobre esse ponto. Em primeiro lugar, deve-se notar que não é verdade que os maus prosperam e

os bons sofrem. A experiência e a observação nos ensinam que os bens e os males físicos: 1. afetam igualmente as pessoas boas e más; 2. que os males não são raramente produzidos pelas imprudências e pelas determinações livres e imprevidentes dos indivíduos que os sofrem; 3. que se somos atingidos pela prosperidade dos maus e passamos por cima da dos bons como se não a notássemos, é por força de uma espécie de preconceito e propensão inata que temos de considerar a felicidade como a recompensa da virtude e o infortúnio ou a miséria como o castigo do vício, sem refletir que existe outra vida superior na qual o [355] equilíbrio da justiça será restabelecido, o que significa que, no resultado final e aos olhos da razão, esta objeção contra a providência é resolvida numa demonstração da própria providência divina, nas suas relações com a existência de um destino humano que é mais distante e mais elevado do que aquele que incumbe ao homem na vida presente.

Essas simples reflexões, além de dissipar a aparente força da objeção, alteram as condições e os termos do problema em questão, que se reduz a saber se a existência do mal físico e a permissibilidade do mal moral são repugnantes à providência, como manifestação da bondade divina. Algumas breves reflexões, que apresentaremos, bastarão para resolver esse problema.

1. Embora Deus não pretenda o mal físico *per se* ou como um fim, visto que Ele não se deleita com o mal de Suas criaturas como mal, e longe de odiar, ama tudo o que criou, é inquestionável que Ele pode escolhê-lo ou desejá-lo como um meio proporcional para alcançar algum fim bom. A razão é que, neste caso, a volição divina do mal físico tem como termo e fim o bem que pressupõe a existência do mal físico como meio, ou mais propriamente falando, como condição hipotética da existência do bem pretendido por Deus; e digo *hipotético* porque a existência e a realização de certos bens, como resultado de tais ou tais males físicos, estão relacionadas ao grau de perfeição relativa que Deus quis comunicar a este mundo, e que poderia ser maior em outro mundo possível. Que a volição do mal físico, no sentido explicado, não se opõe à bondade divina é ainda provado pelo fato de que, ao contrário, Deus não poderia desejar e realizar certos bens e perfeições de ordem superior. Uma breve reflexão revelará, sem dúvida, que a ausência absoluta e completa do mal físico implicaria a ausência de paciência, fortaleza, magnanimidade, constância e, para ser franco, dos mais belos e sublimes traços da virtude em todas as suas múltiplas manifestações. Além disso, a ausência de todo mal físico implicaria a morte [356] ou apatia absoluta da sociedade humana, com suas artes, ciências e indústria, que constituem a luta perseverante da humanidade contra o mal físico.

2. Quanto ao mal moral, Deus não o pretende nem o deseja, nem como meio nem como fim; porque, além de repugnante à infinita santidade de Deus, o mal moral envolve a subversão da ordem necessária que toda criatura, e especialmente toda criatura inteligente e livre, atribui a Deus como fim último da criação. No entanto, isso não impede Deus *de permitir* sua existência; porque essa permissão não implica sua aprovação e, além disso, Deus não tem obrigação de impedir sua existência. Ademais, dada a existência de seres inteligentes e livres, a permissão divina do mal moral pode ser

considerada conveniente e natural. Pois a verdade é que é dever de Deus, como governante supremo e universal do mundo, permitir que cada ser aja de acordo com as condições próprias de sua natureza. A vontade humana é, por natureza, defectível, flexível em relação ao bem e ao mal, e livre e responsável em suas ações. Portanto, Deus, como provedor universal do mundo e provedor especial do homem, é responsável apenas por dar ao homem os meios e a assistência necessários para fazer o bem moral, mas não por matar ou anular sua liberdade, impondo-lhe a necessidade física de fazer o bem. Isto sem levar em conta que a realização do mal moral também serve: a) para demonstrar que o homem, quando faz o bem, o faz livremente e é digno da recompensa; b) para revelar a paciência e a longanimidade do próprio Deus; c) para demonstrar sua misericórdia perdoando e sua justiça punindo.

3. Decorre do que foi dito até agora: 1. Que nem a existência do mal físico nem a do mal moral envolvem qualquer repugnância ou contradição absoluta com a providência e a bondade de Deus; 2. Que podemos até mesmo apontar razões plausíveis e fins racionais e justos para sua existência; 3. Que Deus, absolutamente falando, poderia impedir a existência do mal físico e moral, seja pela produção de outro [357] mundo ou pelo arranjo diferente deste; 4. Que embora possamos apontar alguns fins prováveis para a permissão do mal moral, ignoramos a causa final dessa permissão por parte de Deus, visto que não sabemos com certeza qual é o fim principal e os motivos divinos para essa permissão e, portanto, devemos dizer com as Escrituras: *Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Esta reflexão é ainda mais aplicável à nossa ignorância quanto aos fins particulares aos quais a existência do mal físico e moral em ser A ou B está subordinada.

Objeções

Obj. 1º Se a providência de Deus se estendesse a todas as coisas, não haveria coisas inúteis e prejudiciais, e ainda assim vemos muitos seres inúteis e prejudiciais.

Resposta: O que foi afirmado nos dois parágrafos anteriores demonstra suficientemente, *a priori,* que não há, nem pode haver, nada no mundo que seja verdadeiramente inútil, seja em si mesmo ou da parte de Deus, embora seja bem possível que ignoremos o propósito particular de alguns seres, assim como ignoramos muitas outras coisas. Acrescente-se a isso que, no mínimo, eles servem para manifestar o poder, a sabedoria e a bondade de seu Criador. Se passarmos das chamadas coisas inúteis para as nocivas, bastará ter em mente que as coisas que parecem e são nocivas em relação a ser A ou B não o são em relação à ordem geral e à preservação do mundo presente. Se a objeção se refere e é específica ao homem, diremos que as coisas nocivas lhe são nocivas na ordem física, mas não na ordem moral ou em relação ao destino final do homem na vida futura, pois, como diz o Apóstolo, *diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum.*

Obj. 2ª Grande parte dos homens não alcança o fim da sua criação e existência, que é a posse de Deus e a felicidade eterna: portanto, ou a providência divina não existe ou é deficiente em relação aos homens. [358]

Resposta: Se alguns homens não alcançam o fim que Deus lhes designou em relação às condições de sua natureza, certamente não é porque Deus não os tenha ordenado e destinado a esse fim, nem porque não lhes forneça os meios e auxílios necessários para sua realização, o que é suficiente para salvar a providência divina; mas porque não colocam esses meios em prática e abusam voluntariamente de sua liberdade.
Obj. 3ª A santidade infinita de Deus deve necessariamente excluir todo pecado, pois se opõe à santidade: portanto, Deus deve impedir o mal moral nas criaturas, especialmente se se levar em conta que nenhum bem pode compensar a malícia do pecado.
Resposta: A infinita santidade de Deus exclui necessariamente todo pecado em relação ao próprio Deus, isto é, a existência do pecado em Deus e sua volição direta e positiva, mas não se opõe à *permissão* de sua existência nas criaturas; pois não há nada que prove que Deus tenha a obrigação de impedir todo mal moral; em vez disso, podemos apontar razões poderosas e motivos racionais para sua permissão, como vimos.
Quando se acrescenta que nenhum bem pode compensar a malícia do pecado, isso pode ser exato, no máximo, com relação à criatura que o comete, mas não com relação aos fins mais elevados que Deus pode propor em sua infinita sabedoria.
Obj. 4. Aquele que quer a causa quer o efeito; assim, Deus positivamente quer a liberdade do homem, que é a causa do pecado: portanto, ele quer e é a causa do mal moral que procede dele.
Resposta: Em primeiro lugar, é falso que aquele que deseja e estabelece uma causa sempre deseja o efeito, como se vê quando alguém, defendendo-se de um agressor injusto, causa a morte deste, mesmo que essa morte não seja desejada ou pretendida pelo agredido, mas em legítima defesa. E se isso ocorre em relação a causas e efeitos inevitáveis, é ainda mais verdadeiro quando se trata de causas que não necessariamente operam, como a vontade humana. [359] Em segundo lugar, é impreciso e falso que a liberdade seja *a causa* do pecado. A liberdade é uma *condição* sem a qual o pecado não existe; mas a causa do pecado é o abuso da liberdade, isto é, a vontade que usa mal *o* domínio que tem sobre suas ações. Filosoficamente falando, deve-se dizer que a liberdade é moralmente indiferente *ex se* ao bem e ao mal, e não pode ser chamada de má porque inclui a *possibilidade* de mau uso, a menos que digamos que todas as coisas são más, visto que todas podem ser utilizadas para fins malignos. Deus é a causa da liberdade, como a perfeição física e verdadeira do homem, mas Ele não é a causa de seu abuso acidental e moral.
Objeção 5: Se Deus dirige e governa todas as coisas neste mundo por meio de sua providência, será lícito resolver disputas civis e criminais por meio de combate individual, por provas de fogo, de água e outras provas praticadas pelos antigos; porque, enquanto Deus vigia tudo o que acontece no mundo, ele não permitirá que o resultado dessas provas seja favorável aos culpados ou àqueles que não têm direito.
Resposta: Não é a providência ordinária e geral de Deus sobre o mundo que é capaz de produzir efeitos extraordinários e miraculosos quando existem meios naturais, ordinários e legítimos para atingir os fins pretendidos. Pelo contrário, a providência de Deus exige que,

quando se trata de atingir um fim, sejam postos em prática meios conaturais e adequados à condição desse fim. Esses meios certamente não são milagres neste caso, que Deus não prometeu para tais casos e que Ele só realiza por razões de ordem superior, e especialmente quando os meios naturais não são suficientes. Tentar, portanto, descobrir o culpado por meio de milagres, em vez de recorrer a investigações judiciais e outros meios ordinários, em vez de reconhecer e aplicar a providência divina, é ignorar sua natureza, opor-se a ela e perverter suas leis. [360]

Artigo IV
Influência de Deus no ser e na ação das coisas criadas.

A dependência essencial de todo ser finito em relação a Deus implica a necessidade e a existência de uma influência física real e positiva de Deus sobre toda e qualquer criatura, tanto por meio de seu ser quanto por meio de suas operações e efeitos; uma influência cuja natureza e condições explicaremos nos parágrafos seguintes.

I. Conservação dos seres por Deus.

As reflexões a seguir contêm a teoria da conservação dos seres por Deus.
1. Além da ação criadora, da qual toda criatura depende originariamente tanto em seu ser quanto em sua ação, *quoad esse et operari,* como diziam os Escolásticos, é necessário reconhecer duas ações ou influências de Deus sobre as criaturas: uma que contém a razão suficiente para sua permanência no ser ou na existência, e outra pela qual ele as influencia, consideradas como causas eficientes. A primeira é chamada de *conservação;* e a segunda é chamada *de influência da primeira causa sobre a segunda.*
2. Que a permanência das coisas em seu ser, ou a *preservação* de sua existência, depende de Deus, é um fato geralmente reconhecido [361] pelos filósofos e está fora de dúvida para aqueles que reconhecem a criação do mundo por Deus. No entanto, isso não é apropriado quanto à forma de conceber e explicar essa preservação. Para alguns, essa preservação não requer ou envolve uma influência real e positiva de Deus sobre a criatura; basta que, uma vez que ela tenha surgido, Deus não imponha uma volição positiva para sua destruição. A maioria dos filósofos faz a preservação consistir em um ato positivo da vontade divina, que carrega consigo e determina a permanência da coisa no ser, de modo que a simples cessação ou suspensão desse ato determinaria a não existência e a aniquilação da coisa criada. Essa preservação é chamada direta e *positiva;* a primeira, indireta e *negativa.*
3º Para nós é inquestionável que a conservação é *positiva,* ou seja, que ela envolve um ato positivo da vontade divina, cujo objeto e fim é o ser da coisa criada.

E, na verdade, ou Deus positiva e verdadeiramente deseja que a substância A exista agora, ou Ele deseja que ela não exista, ou Ele não pensa nem deseja nada a respeito. Este último extremo é absurdo, pois é contrário à ciência infinita e à pura e absoluta realidade de Deus, que excluem toda ignorância e toda suspensão da vontade. Se o segundo extremo for admitido, a aniquilação da substância resultaria, a menos que digamos que uma coisa pode existir contra a vontade de Deus, ou que Deus não tem poder suficiente para destruir o que Ele livremente criou do nada. Portanto, é necessário admitir o primeiro extremo, a saber, que a substância A, se retém sua existência nos instantes B, C, D, etc., é porque Deus positivamente deseja que ela exista e permaneça existindo durante todo esse tempo.

Esta é também a doutrina de São Tomás, explicitamente declarada em várias passagens de suas obras, e entre outras, na seguinte: "É necessário que a causa de uma coisa e de sua preservação seja a mesma; pois a preservação de uma coisa não é outra coisa senão a continuação de seu ser... Deus, através do intelecto e da vontade, é [362] certamente a causa positiva ou eficiente do ser de todas as coisas: portanto, ele também preserva as coisas no ser através de seu intelecto e vontade." (1)

{(1) «Oportet igitur idem sit causa rei, et conservadoris ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius... Deus per intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus: igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res in esse.» *Soma, cont. Gentil.* biblioteca. 3º, cap. 65.}

4º Quando uma causa eficiente, ao comunicar uma perfeição ao efeito, não comunica ao mesmo tempo o que constitui o princípio ativo dessa perfeição, o efeito depende da causa não somente *quoad fieri,* mas também *quoad conservari,* como acontece na atmosfera e nos corpos opacos, que se tornam lúcidos ou iluminados pela ação e influência do sol, mas não podem conservar essa iluminação sem a influência corrente daquela, porque esta, ao comunicar-lhes esta perfeição que chamamos luz, não lhes comunica o princípio ativo da mesma. Pelo contrário, o Filho depende do Pai, *quoad fieri,* mas não *quoad conservari;* porque o Pai, ao gerá-lo, comunica-lhe não apenas o ser do homem, mas também o princípio dessa perfeição, que é a natureza humana, que é, por assim dizer, o fundamento interno e a razão suficiente para o ser humano que existe no Filho. Ora, Deus, sendo uma entidade *em si mesma,* a causa primeira e absoluta, ao comunicar o ser à criatura por meio da criação, não lhe comunica sua essência ou natureza, o princípio ativo da perfeição do ser comunicado à coisa finita, nem lhe comunica sua independência, sua aseidade; e esta é a razão *a priori* pela qual as coisas finitas dependem de Deus, não apenas *quoad fieri,* mas também *quoad conservari,* exigindo a preservação das criaturas em seu ser, uma influência perene e positiva da parte de Deus. de modo que a suspensão desta ação conservadora necessariamente traria consigo a inexistência ou aniquilação da [363] coisa, de modo algum diferente da suspensão ou cessação da influência do sol que traz consigo e determina a inexistência da luz e a consequente escuridão dos corpos previamente iluminados. O que acaba de ser exposto, além de constituir uma prova direta da necessidade e da existência da conservação positiva, serve também para evitar a objeção que poderia ser levantada contra a necessidade da conservação divina a partir da existência de efeitos ou coisas que não dependem de sua causa para sua conservação;

para o que se deve ter presente que a independência *quoad conservari* também pode ter sua origem na imperfeição da própria ação, isto é, porque lhe corresponde apenas *uma certa quantidade* e não tudo o que está no efeito, como acontece nas construções e efeitos artificiais.
5. Uma consequência espontânea e legítima da doutrina acima exposta é que a ação pela qual Deus preserva o ser das coisas é idêntica em substância e realidade à ação criadora; de modo que a mesma ação de Deus, que é chamada de *criação* na medida em que faz algo surgir do nada ou na medida em que contém a razão suficiente primitiva para a transição de algo do não-ser para o ser, na medida em que produz ou contém a razão suficiente imediata para a permanência de algo no ser recebido, é chamada de *conservação.* É por isso que tanto filósofos quanto teólogos costumam chamar a conservação de uma criação continuada: *conservatio est continuata creatio.* [364]

II. Causalidade de Deus sobre causas segundas ou finitas.

Noções e observações anteriores.

1º. Deus não é apenas o primeiro ser, mas também a primeira atividade e a primeira causa eficiente. Se, como primeiro ser, Ele contém a razão suficiente para o ser e, consequentemente, para a criação e preservação de todas as criaturas, como *primeira* causa e primeira atividade, Ele contém a razão suficiente primitiva e original para a causalidade eficiente das criaturas e, consequentemente, para a sua ação, visto que a causalidade própria da causa eficiente é *agere,* ação, exercício de potências, como vimos na ontologia.
2. Portanto, é necessário admitir alguma influência positiva e real de Deus sobre as criaturas como causas eficientes, isto é, consideradas como naturezas dotadas de poderes e forças ativas, capazes de produzir efeitos reais e determinados. Contudo, embora todos concordem com a necessidade de admitir essa influência *operante* de Deus sobre as causas criadas, o mesmo não se aplica quando se trata de explicar e determinar sua natureza e condições.
3. Para resolver corretamente este problema, deve-se ter em mente que Deus pode influenciar causas secundárias: 1. por meio de um *movimento moral,* propondo certos objetos ao entendimento, ou iluminando-o para que conheça seus diferentes aspectos e relações; tudo isso influencia moralmente, e de maneira mais ou menos eficaz, as determinações e atos da vontade; 2. por meio de *concorrência simultânea,* isto é, conforme a ação de Deus acompanha a ação da criatura, agindo simultaneamente com ela sobre o efeito, de modo que este seja o termo direto e imediato da ação de Deus e da ação da [365] criatura; 3. por meio de um *movimento físico,* de modo que Deus influencie causas eficientes finitas, *movendo-as* e aplicando-as à operação atual.

O movimento moral, como peculiar e próprio das causas intelectuais, não entra nas condições do problema presente, que se refere a uma influência universal de Deus como causa primeira sobre todas as causas segundas, qualquer que seja o tipo de sua causalidade eficiente.

4. É inegável que no efeito produzido pela causa segunda há alguma realidade objetiva que corresponde à virtude divina e, consequentemente, é necessário admitir que Deus concorre simultaneamente com a causa segunda na produção do efeito, no sentido de que a existência que recebe o efeito, isto é, o efeito na medida em que inclui a transição do não-ser para o ser, é como o termo próprio e exclusivo da virtude ativa de Deus; porque *o ser,* o primeiro e mais universal efeito, um efeito que está infinitamente distante do não-ser, exige uma causa de virtude infinita; corresponde à primeira e mais universal causa (1). No entanto, essa concorrência simultânea de Deus é suficiente, como alguns afirmam, ou há também um movimento prévio de Deus em direção à mesma causa segunda, por meio do qual a potência ou faculdade ativa desta última é completada e aperfeiçoada, passando do estado de potência para o estado de ato, do primeiro ato para o segundo ato, para o exercício real da atividade? Em outras palavras: além da concordância simultânea, existe a prenoção física de Deus em relação às coisas secundárias? Nossa opinião é expressa no seguinte [366]

{(1) Isto é o que Santo Tomás quer dizer na seguinte passagem: «Secundum ordinem causaum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia agunt (producunt) ipsum, in quamtum agunt in virtute primi agentis. "Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinatia actionem primi agentis, agunt (producunt) sicut proprios effectus, alias perfeiçãoes quae determinante esse." *Soma. cont. Gent.,* lib. 3º capítulo 65.}

Tese

Deus, como causa primeira, influencia as causas secundárias, movendo-as e aplicando-as às suas operações.

Este movimento físico ou premoção de Deus tem como termo direto e imediato a ação da causa segunda, de modo que esta ação procede ao mesmo tempo de Deus como causa primeira e atividade universal, e da criatura como causa segunda e atividade derivada e participada, e por esta razão, imperfeita e incompleta, porque a atividade ou força ativa das criaturas passa do primeiro ato para o segundo ato, ou do estado de potencialidade para o de ato, enquanto a de Deus está sempre em um segundo ato e em exercício atual, sendo, como é, um ato puríssimo. Uma vez que a causalidade atual da causa segunda, isto é, sua operação atual, supõe o movimento de Deus, este movimento, que é simultâneo em ordem de tempo e duração com a ação da criatura, é anterior em ordem de natureza ou em ordem lógica, e neste sentido, é chamado *premoção.*

A necessidade e a existência desse preconceito podem ser estabelecidas tanto por razões indiretas, baseadas na insuficiência da participação simultânea daqueles que o rejeitam, quanto por evidências ou razões diretas.

Evidência indireta.

1. De acordo com os defensores da concorrência simultânea, Deus influencia as causas secundárias como a causa primeira, na medida em que atua em conjunto com elas, produzindo o efeito que serve como o término de sua ação. Portanto, Deus não influencia a produção ou a existência da *ação* da causa segunda, mas sim a produção ou a existência do *término* dessa ação. Portanto, algum ser real existe e começa a existir na natureza no qual Deus não influencia o ser, e em relação ao qual Deus não pode ser chamado de causa primeira. A consequência é evidente; pois a ação [367] da causa é uma coisa, e o término da ação, isto é, o efeito produzido pela ação, é outra completamente diferente. A ação generativa de um animal é uma coisa, e o animal produzido por meio dessa ação é outra. Portanto, a concorrência simultânea é insuficiente para salvar a causalidade universal e primeira de Deus sobre as coisas finitas.
2. As causas segundas, e especialmente as causas livres, passam do estado de potência para o segundo ato, como da faculdade de amar o objeto A para o amor atual do mesmo, transição que envolve uma mutação real do sujeito; assim, a concorrência simultânea é insuficiente para explicar e indicar a razão suficiente para essa mutação real e para a passagem da potência ativa para o segundo ato: portanto, é necessário também admitir a premoção, isto é, uma ação direta e imediata de Deus sobre a potência ativa, que contém a razão suficiente para essa mutação e essa transição.
Que a concorrência simultânea é insuficiente para esse propósito é evidente a partir de sua própria noção, conforme apresentada por seus proponentes, que ensinam que essa concorrência de Deus é em si indiferente e aguarda a determinação da causa segunda, especialmente se for livre, a fim de atuar com ela sobre o efeito comum das duas ações. Por outro lado, essa determinação real, isto é, a transição da potência ativa para o exercício real, não pode proceder da própria criatura, visto que se supõe que ela esteja em estado de potência para o propósito do segundo ato, antes de constituir este ato. Ora, uma coisa que está apenas no *potencial* para agir, uma coisa que *pode agir,* não age ou realmente chega a agir a menos que seja movida e determinada a fazê-lo por algo que já está no segundo ato e no exercício real de atividade e operação, assim como uma coisa que está *no potencial* para existir, mas não existe atualmente, não pode receber essa existência de si mesma, mas de algo mais que já tem existência real.
Razões diretas:
1º. Deus não é considerado apenas o *primeiro ser,* mas também a *primeira causa* das coisas criadas. Como [368] o primeiro ser, ou porque ele é o primeiro ser, todos os seres dependem dele; porque ele é a primeira causa, todas as causas finitas ou criadas devem depender dele. Duas consequências decorrem disso: 1º. Que a influência divina que é chamada de concorrência simultânea corresponde mais a Deus como o primeiro ser do que como a primeira causa, uma vez que seu termo é o ser dos efeitos ou coisas que começam a existir, que se refere a Deus e depende da essência divina como uma participação no primeiro ser; 2º. Que Deus, como *a primeira causa,* deve influenciar as causas segundas como causas eficientes, e consequentemente sua ação, e que não é suficiente que ele influencie seus efeitos. Isto sem levar em conta o grave inconveniente

acima mencionado, a saber, que se Deus não atua sobre a própria causa segunda, determinando e aplicando suas forças ou poderes, ou o que é o mesmo, se a ação ou operação atual da causa segunda é um efeito próprio e exclusivo desta, e não depende ou é produzida por Deus de forma alguma, teremos um ser independente de Deus, e um efeito real que começa a existir, sem receber ou depender de forma alguma da causa primeira.

2º. As causas eficientes segundas, segundo Santo Tomás, são comparadas a Deus, a causa primeira, assim como a causa instrumental o é à causa principal, de modo que "abaixo de Deus, que é a primeira inteligência e a primeira vontade, todas as outras inteligências e vontades são colocadas e ordenadas, como instrumentos sob o agente principal"; de modo que a causa instrumental não age nem produz qualquer efeito exceto em virtude do movimento e da ação prévios da causa principal, como se vê nos pincéis e na mão, que não pintam a menos que sejam movidos e aplicados à operação por Deus. Qualquer que seja o valor que se possa atribuir a esta razão, ela demonstra claramente que a existência da premoção física, mesmo no que diz respeito aos atos livres da vontade, é uma verdade para São Tomás. É desnecessário acrescentar que o santo Doutor estabelece e prova a existência da premoção em cem lugares em suas obras, e isso com total clareza e precisão. Por esta razão, não podemos deixar de descrever como ridícula e tola a afirmação de alguns que, confiando em algum texto truncado ou em algumas palavras isoladas, tentam nos persuadir de que São Tomás é a favor de sua *concordância simultânea.* Nesse sentido, preferimos e ficamos muito mais satisfeitos com a franqueza e lealdade de Molina e alguns de seus discípulos quando confessam abertamente que sua teoria sobre este ponto não está de acordo com a do Doutor Angélico.

Corolários

1º A premoção ou ação de Deus sobre a causa segunda completa e aperfeiçoa a atividade ou eficiência potencial desta última, comunicando-lhe a realidade segunda que ela não tinha de si mesma.

2º O termo próprio da ação de Deus, que se chama premoção física, é operação atual da criatura, operação que procede ao mesmo tempo de Deus, como causa primeira e atividade pura, e da criatura, como causa segunda e atividade impura ou mista, que envolve potência e atualidade.

Objeções

Obj. 1. O movimento de Deus, no sentido explicado, é incompatível com a liberdade humana, porque esta exige que o homem se determine a agir; assim, na teoria da premoção, a vontade humana não é determinada e aplicada para agir, mas é aplicada e determinada por Deus. Portanto, esta teoria não é admissível, pelo menos em relação às causas livres.

Resposta 1. Antes de mais nada, é bom ter em mente, para esta e outras objeções, que neste assunto ocorre algo semelhante ao que observamos ao falar da reconciliação da liberdade e da imutabilidade absoluta em Deus, bem como da reconciliação da presciência divina com a liberdade humana. Aqui, como lá, a razão demonstra [370] *a priori* a necessidade e a existência de uma coisa, mesmo que posteriormente não seja capaz de demonstrar o *como* dessa coisa, nem de dissipar completamente a obscuridade que cerca o problema, quando se trata de suas relações com outras verdades não menos certas. Sabemos com plena certeza que Deus conhece desde a eternidade e com simples intuição todas as coisas passadas, presentes e futuras; sabemos com igual certeza que o homem é livre em suas determinações e atos; mas não compreendemos claramente como essas duas coisas são verificadas sem prejudicar uma à outra. O mesmo acontece no assunto em questão: vemos, por um lado, que as causas secundárias, cuja força operativa, como sua essência, não é puro ato, mas antes inclui um certo grau ou mistura de potencialidade, em razão da qual passam do *poder* de agir para *o agir* de fato , e de uma operação para outra, requerem a influência de Deus, como a primeira causa e ato puro na ordem do ser e do agir. Sabemos também que os atos e operações das criaturas são algo real, e que dependem para sua existência de Deus, a causa universal de todos os seres. Por outro lado, sabemos que somos perfeitamente livres em nossas determinações, e livres para impor ou não tais atos; mas ignoramos, ou melhor, não vemos claramente como essa liberdade pode ser conciliada com a ação de Deus sobre a vontade. O que devemos inferir de tudo isso? Nada mais, na verdade, do que que nossa razão é limitada e imperfeita, e que, como tal, ela conhece algumas coisas e ignora outras. Portanto, nossa ignorância sobre como conciliar a premonição física de Deus com a liberdade do homem não nos dá o direito de negar sua existência, assim como nossa ignorância sobre a natureza íntima e o modo de propagação da luz não nos dá o direito de negar sua existência. " *Nunquid ideo negandum est quod apertum est",* disse Santo Agostinho, " *quia understandi non potest quod occultum est"?* Embora esta reflexão possa ser considerada uma resposta suficiente a todas as objeções que podem ser feitas à teoria da premonição, não é impossível, e muito menos, respondê-las diretamente de forma mais ou menos satisfatória. Portanto,

Resposta 2. É verdade que a liberdade exige que o homem se determine a agir, mas basta que ele se determine como *agente segundo e subordinado* a Deus, sem exigir que essa determinação proceda da vontade humana como *causa primeira* ou princípio independente e absoluto; ao contrário, sendo causa segunda e atividade limitada, depende da causa primeira e da atividade pura e infinita. Esta resposta adquire maior valor relativo, considerando que é utilizada por aqueles que a propõem. De fato, aqueles que defendem a concorrência simultânea confessam e reconhecem que, quando um efeito é produzido, ele procede *inteiramente* da criatura e *inteiramente* de Deus; da criatura como de uma causa segunda, e de Deus como da causa primeira e universal do ser. Portanto, também é impossível que a mesma ação proceda da vontade humana como sua causa segunda e de Deus como sua causa primeira, especialmente se levarmos em conta que Deus move as

causas segundas em relação à sua natureza própria. Assim, ele move as causas necessárias para que atuem necessariamente, enquanto as causas livres são movidas livremente, isto é, sem impedir a indiferença de suas determinações, e preservando o domínio *ativo* do livre-arbítrio sobre suas ações. "No livre-arbítrio", diz São Tomás, "Deus age de tal maneira que, além de lhe dar o poder de agir, enquanto Deus age, o livre-arbítrio também age ativamente". *Aquntur ut agant,* Santo Agostinho também disse a esse respeito: *non ut ipsi (homines) nihil agant.*

Obj. 2ª A liberdade não pode existir nem ser concebida sem a indiferença, que parece incompatível no homem com a premonição de Deus.

Resposta: Deve-se fazer uma distinção entre indiferença potencial e real. A primeira é a faculdade de postular ou não um ato, ou de postular atos contrários, considerados precisamente e com a suspensão desses extremos: enquanto eu, tendo a faculdade de amar ou não amar Pedro, de amá-lo ou odiá-lo, não postulo nem a volição nem a noção de amar, nem de amar ou odiar, tenho *indiferença potencial.* A segunda é ou a posição de um ato da vontade, *terminável* em objetos opostos, como acontece no ato livre de Deus, ou a posição de um ato determinado, realizado com a faculdade de não postulá-lo, ou de postular o ato contrário. Quando, depois de não ter amado nem odiado Pedro, eu proponho o ato de ódio, no instante A em que me determino ao ódio, e enquanto permaneço com ele, tenho *indiferença atual,* porque ao propor esse ato e ao querer conservá-lo com ele, eu o fiz e o faço com a faculdade de não o propor, de propor seu contrário e de suspendê-lo. É claro que a indiferença potencial não é necessária, mas a indiferença atual é suficiente para a liberdade, ou o que é o mesmo, é suficiente que, ao propor o ato, se postule o poder de não postulá-lo, ou de postular o oposto, um poder e uma indiferença que podem coexistir com o movimento prévio de Deus, que é incompatível apenas com a indiferença potencial, mas de modo algum com a indiferença atual.

Obj. 3ª Liberdade é "a faculdade da vontade de agir ou não agir, dados todos os requisitos necessários para agir"; assim, uma vez estabelecida a premonição de Deus, a vontade não retém mais a faculdade ou o poder de agir ou não agir, uma vez que o movimento de Deus termina com a operação real da causa segunda: portanto, a liberdade é incompatível com a premoção.

Resposta: Esta definição de liberdade corresponde e é apropriada apenas à liberdade considerada em estado de potencialidade e antes de agir, mas não é apropriada à *liberdade real,* isto é, à liberdade posta em exercício. Suponhamos que não haja premonição e que o homem se determine a agir de forma absolutamente independente de Deus: suponhamos agora que este homem determine amar Pedro: uma vez estabelecidas esta determinação efetiva e o consequente ato de amar Pedro, este homem não tem mais a faculdade de agir e não agir, de amar ou não amar, visto que, em virtude de sua determinação, *ele está atualmente agindo* ou amando Pedro; e, no entanto, [373] ele não perdeu sua liberdade por tudo isso; ao contrário, ele a aperfeiçoou e agiu sobre ela, passando da faculdade ao ato, passando da liberdade potencial à liberdade real. Aplique isto ao movimento de Deus, que influencia, mas não exclui a livre determinação da causa

segunda, e é simultâneo a ela, embora anterior na ordem da natureza, e facilmente se reconhecerá que a necessidade hipotética que carrega consigo a premonição de Deus para agir A, é a mesma necessidade hipotética do amor de Pedro, supondo a determinação atual e livre da vontade de pôr esse amor, no exemplo proposto.
Obj. 4ª Não é concebível, porém, que esta presente determinação da vontade de amar Pedro possa ser verdadeiramente livre e indiferente, mesmo com a indiferença presente, se a vontade for previamente determinada, movida e aplicada por Deus à operação.
Resposta: Admitindo, é claro, que a razão humana não concebe isso sem grande dificuldade, como indicado acima, pode-se formar algum conceito racional sobre a possibilidade de coexistência desses dois extremos, tendo em mente que não estamos lidando com qualquer causa, mas com Deus, que, como um Ser onipotente, possui uma eficácia infinita e universalíssima de causalidade. E em virtude dessa causalidade infinita e universalíssima, a eficácia de sua causalidade se estende igualmente à substância ou fundamento do efeito, e à *maneira* como ele é produzido e existe. Portanto, a ação de Deus, ao agir sobre e influenciar a vontade humana, não é apenas a causa primeira da operação humana, tanto como operação quanto em termos de sua entidade, mas também do *modo* de ser próprio dessa operação, que é a liberdade. "Com a vontade divina, ela é mais eficaz", diz São Tomás, "não é solum sequitur o que é ígneo, *o que é* Deus , é ígneo, o que é ígneo". Pode-se dizer que as palavras acima são como que a chave geral para a solução de todas as dificuldades sobre o presente assunto, e como que a última palavra sobre este problema. Pois a verdade é que a solução final de [374] todas as objeções sobre este ponto deve ser resumida e finalmente concentrada nesta ideia: a premonição de Deus não destrói nem prejudica a liberdade do homem, porque a virtude ativa de Deus, sendo infinita, mais eficaz e mais universal por sua natureza, estende-se à substância do ato voluntário, e à sua *maneira,* que é a liberdade, ou em outras palavras, penetra na parte mais íntima da operação da vontade humana, que é o seu modo de ser livre; de tal forma que Deus move a vontade humana, aperfeiçoando e realizando sua liberdade potencial, e causando nela a liberdade real, isto é, o uso e o exercício da liberdade. [375]

Cap. 10: Sétimo Livro: Da Moralidade

Sétimo Livro da
Moralidade
Capítulo Preliminar
Considerações Gerais sobre a Moral

O objetivo deste capítulo, que ocupa o lugar habitualmente atribuído ao que se chama de prólogo, é apresentar algumas breves reflexões sobre a Moral, considerada em geral, substituindo noções precisas e concretas pelas vagas e gerais que os prólogos costumam conter.

I. Ideia geral e existência da ciência moral.

"É próprio da ciência moral", escreve São Tomás, "considerar as operações humanas segundo a sua natureza e a sua relação com o fim do homem". Estas poucas palavras já indicam claramente a ideia geral da moral como ciência filosófica ou natural, que na realidade nada mais é do que "o conhecimento científico daquilo que [376] origina e constitui a possível ordem moral nas ações humanas". E digo das ações *humanas* porque, segundo a observação oportuna do próprio Santo Tomás, as ações do homem capazes de ordem moral são apenas aquelas que procedem da *vontade deliberada,* isto é, da vontade regulada e dirigida pela razão, em união com a qual constitui o que se chama livre-arbítrio, que o citado Santo Tomás chama de *facultas voluntatis et rationis;* porque, com efeito, o que constitui o homem perfeitamente livre e senhor de suas ações não é apenas a vontade, mas a vontade na medida em que pressupõe e envolve o conhecimento do objeto, do fim e dos meios aos quais a ação se refere. Em outras palavras: as ações humanas são aquelas que pertencem ao homem enquanto homem, isto é, como um ser dotado de razão e de vontade, em contraste com aquelas que lhe pertencem como um ser dotado de vida sensível e vegetativa, as quais, embora enraizadas no homem, e por isso chamadas *ações humanas,* não o são, e não se chamam *humanas,* porque não são próprias e específicas do homem.

Daqui se infere

1. Que a ciência moral é da maior importância e utilidade, pois sua função própria é conhecer, ordenar e dirigir as ações próprias e específicas do homem, e determinar ou produzir, consequentemente, nele a perfeição moral, o que envolve, como veremos mais adiante, a realização do destino do homem na Terra, e o germe vital para a realização e posse de seu destino final e absoluto.

2. Que a existência da liberdade é uma condição necessária para a ciência moral, pois sem ela *não podem existir ações humanas,* as únicas capazes de ordem moral. Isso significa que ciência moral é uma palavra sem sentido e, na verdade, não pode significar nada.

a) Para os panteístas, que, ao identificarem a substância e a essência de Deus com o mundo, transformam o homem num [377] mero fenômeno, numa modificação do ser, incapaz, portanto, de verdadeira liberdade, que implica responsabilidade pessoal. Por outro lado, na teoria panteísta, o mundo e o homem são evoluções ou manifestações necessárias da substância divina e, como tais, legítimos e essencialmente bons.

b) Para os fatalistas antigos e modernos, que consideram as ações humanas como resultado de uma necessidade cega, inevitável e superior à vontade do homem.

3. Que a ciência moral pode e deve ser considerada como a base geral das ciências sociais e políticas, uma vez que todas elas são derivações mais ou menos diretas e imediatas do direito natural, cuja consideração constitui uma parte principal da ciência moral, e também pressupõem o conhecimento do que constitui a essência e as condições da moralidade. Assim como a psicologia lida com os atos humanos, considerando-os como manifestações de sua atividade vital, distintos uns dos outros em sua natureza e objeto, a moral considera esses mesmos atos em suas relações com as condições da ordem moral. Pode-se, portanto, dizer que a psicologia fornece o material para a ciência moral, enquanto esta é responsável por considerar esses atos em sua possível *forma* moral , isto é, na medida em que são suscetíveis à perfeição que chamamos de moralidade, que, portanto, se torna o objeto *formal,* próprio e específico dessa ciência. A moral preenche todas as condições de uma verdadeira ciência. Ela tem um objeto próprio e específico; contém também verdades de evidência imediata relacionadas a esse objeto, que são o que chamamos de primeiros princípios práticos, *bonum est faciendum et malum vitandum; vivere oportet secundum rationem; quod tibi non vis altere ne feceris,* com outros axiomas semelhantes, cuja verdade não é inferior em clareza e evidência àqueles que servem de base às outras ciências. Se a ciência é o conhecimento adquirido por meio de demonstrações, *cognitio per demonstrationem acquisita;* se [378] a ciência não é outra coisa senão um conjunto de certas verdades necessárias e universais, deduzidas por meio da razão de outras verdades superiores e de evidência imediata, nas quais estão virtualmente contidas e a elas ligadas, é inquestionável que a moral preenche todas as características essenciais da ciência. *O assassinato é contrário à justiça; o adultério é censurável; as injúrias não devem ser trocadas por benefícios; os pais devem ser venerados e honrados pelos filhos; mentir é mau e ilícito,* etc., etc., essas são proposições ou verdades que a moralidade demonstra cientificamente.

II. Relação entre moral e direito natural.

É sabido que a relação entre Moral e Direito tem sido objeto de acaloradas disputas entre filósofos, alguns afirmando que o domínio da moral não pode ser inteiramente separado daquele do direito natural, e outros afirmando que eles constituem duas ciências completamente distintas e separadas.

Pode-se dizer que aqui, como em muitos outros assuntos, as disputas desapareceriam em grande parte se o significado da questão fosse simplesmente estabelecido de antemão e, acima de tudo, cada um dos contendores explicasse o que entende por Moral e Direito Natural. Que alguma distinção deve ser admitida entre ciência moral e lei natural em si mesma, é evidente, se considerarmos: 1. Que esta última é inata no homem, como seu próprio nome sugere, e no conceito de tal, independente de seus esforços e investigações, enquanto a moralidade, como todas as outras ciências, é o resultado desses esforços e investigações pessoais, voluntários e reflexos, sem ser recebida com a mesma natureza que a lei natural [379] 2. A primeira é encontrada em todos os homens que têm o uso da razão; a segunda, somente naqueles que se dedicam ao seu estudo; 3. A ciência moral descobre e aponta a moralidade dos atos humanos, sua origem, natureza e condições, mas não envolve uma força preceptiva e proibitiva, como a lei natural, que não apenas *mostra,* mas *ordena* e obriga a fazer o bem. Se pela palavra *"lei natural"* se entende não a lei da natureza em si, considerada em si mesma ou em parte de sua existência objetiva, mas sim o conhecimento científico dela, então, neste caso, a lei natural se distingue da moralidade como parte do todo, na medida em que o conhecimento da natureza, origem, propriedades, prescrições e valor da lei natural constitui uma parte, e uma parte principal, da ciência moral; pois a verdade é que, na maioria dos casos, a moralidade estabelece e demonstra a bondade ou malícia, a moralidade ou imoralidade de uma coisa, a licitude ou ilicitude de uma ação, investigando suas relações com a lei natural. No entanto, a ciência moral também considera a bondade e a malícia dos atos humanos em relação ao fim último, às circunstâncias, à liberdade, à lei humana, etc., e por essa razão dissemos que a ciência ou o conhecimento da lei natural, se distinguido da ciência moral, o é apenas da mesma forma que uma parte se distingue do todo. Acreditamos, portanto, que a distinção que Kant estabelece entre Moral e Direito, uma distinção que foi adotada e seguida, de uma forma ou de outra, pela maioria dos racionalistas subsequentes, não tem justificativa do ponto de vista filosófico. Segundo a teoria do filósofo alemão, a Moral diz respeito às ações internas do homem, enquanto o Direito regula e dirige as ações externas, por meio das quais o homem se relaciona com os outros. Se se tratasse de uma questão puramente de direito civil, essa divisão seria aceitável; pois, de fato, falando de modo geral, não é tarefa deste último julgar, dirigir e regular atos puramente [380] internos. Mas se se trata de uma questão de direito natural, *jus naturae,* tal teoria é absolutamente inadmissível. Ciência moral, não apenas de regras para governar a conduta interna, mas também a externa. Moralidade e imoralidade são encontradas não apenas em atos internos, mas também em externos. Será por acaso que assassinato ou roubo não são atos imorais, ou não estão sujeitos às condições próprias da ordem moral? E não nos digam que a moralidade ou imoralidade de um ato externo depende daquela do ato interno que

determina sua existência, pois a isso responderemos: 1. Que isso apoia e confirma nossa tese, uma vez que a ciência moral não pode ser completa exceto sob a condição de que a origem, a natureza e as condições da moralidade sejam consideradas em todas as suas relações e, consequentemente, sem considerar o ato interno como a principal, embora não a única, origem da moralidade do ato externo, que por acaso é a expressão sensível, a revelação e, por assim dizer, o corpo do ato interno; 2. Que não é inteiramente correto que a moralidade do ato externo dependa exclusivamente do ato interno, sendo incontestável que o ato externo muitas vezes traz consigo condições e causas especiais que, por sua própria natureza, contribuem para o aumento da moralidade ou imoralidade da ação, como, entre outras, o dano ou prejuízo material que resulta de um ato externo, por exemplo, da decisão injusta de um pai de família, e não de um ato interno; do escândalo ou do bom exemplo, resultante de um ato externo e não de um ato interno, etc. E mais: se é irracional e absurdo limitar o domínio da moralidade à direção dos atos internos, não o é menos circunscrever e limitar o domínio e a direção da lei natural aos atos externos, nem àqueles que se relacionam com outros homens. A lei natural não ordena e proíbe exclusivamente certas ações externas; ela não impõe obrigações exclusivamente com respeito a atos externamente relacionados a outros indivíduos, mas também impõe obrigações e deveres que podem ser realizados por meio de atos puramente internos. [381] Será que aquele que blasfema contra Deus com palavras internas, aquele que odeia seus pais, aquele que se entrega aos desejos ou concupiscências da carne, não age contrariamente às prescrições da lei natural, mesmo que esses atos não tenham relação com outros homens? Isso sem levar em conta que os atos externos e relativos que, de acordo com a teoria que estamos combatendo, constituem o objeto e pertencem ao domínio exclusivo da lei natural, recebem sua moralidade ou imoralidade principal do ato interno que os determina e que constitui, por assim dizer, *sua alma* e forma. Portanto, a investigação dos atos externos e dos direitos e ofícios do homem social não pode ser completa ou científica se não abranger também sua forma interna. Por outro lado, conhecer o Direito em relação aos atos externos e como norma das relações sociais, é conhecer um aspecto, uma derivação parcial, uma manifestação incompleta dele, e não a profundidade de sua essência, nem o conjunto de suas aplicações, nem sua origem, muito menos sua importância transcendental, como elemento gerador da perfectibilidade moral do homem. O que devemos inferir de tudo isso? Que a moral e a lei natural não devem, nem podem ser, distinguidas, muito menos separadas, em sentido absoluto, mas, no máximo, em sentido puramente relativo, na medida em que cabe à moral considerar e investigar, de um ponto de vista geral, a origem, os elementos, a constituição e as possíveis condições da moralidade do ato humano, independentemente de suas aplicações concretas a atos internos ou externos, à ação individual, social ou política; enquanto a lei natural, por um lado, dedica-se preferencialmente, embora não exclusivamente, a regular e dirigir os atos externos e as relações sociais do homem, como formas e aplicações concretas da moralidade humana, e, por outro lado, entra em uma investigação mais profunda, detalhada e consciente da lei natural, considerando-a como

uma das principais fontes, e até mesmo, em certo sentido, a única fonte da moralidade, e, além disso, como uma das condições e regras fundamentais [382] da ordem moral. Em suma: a ciência moral e o direito natural são duas ciências tão intimamente relacionadas entre si que sua separação não é possível nem lógica e natural: são duas fases de uma mesma ciência, duas coisas que se interpenetram, dois círculos concêntricos. A afirmação de Ahrens de que o objetivo do direito é apontar e determinar as condições e os meios necessários para que o homem alcance seu fim racional também não destrói a verdade do que estabelecemos. Pois, qualquer que seja esse fim e destino racional, e mesmo admitindo que seja, como o próprio Ahrens afirma, o desenvolvimento indefinido das faculdades humanas, tal fim não pode ser verdadeiramente racional, nem o desenvolvimento das faculdades humanas pode constituir o destino humano, nem o destino humano, seja ele qual for, pode ser verdadeiramente racional e digno do homem, exceto sob a condição de que seja moral. Sem moralidade não há perfeição completa para o homem, e o destino humano deve necessariamente envolver uma tendência à perfeição. A evolução das faculdades não pode ser legítima ou aperfeiçoadora para o homem se não for acompanhada pelo desenvolvimento moral, ou se não for informada e vivificada pelo espírito e pela vida moral. Portanto, qualquer que seja o objeto e o domínio que possam ser atribuídos ao direito, e especialmente ao direito natural, é impossível separá-lo completamente do objeto e do domínio da ciência moral. [383]

III. Moral filosófica e moral teológica.

Para reconhecer que a filosofia moral é algo muito diferente da moral teológica ou cristã, basta ter em mente:
1. Que o *sujeito* próprio da moral filosófica é *o homem,* isto é, o indivíduo humano considerado simplesmente como um ser inteligente e livre, criado por Deus e destinado a ele como o fim último de toda a criação; enquanto o sujeito próprio da moral teológica é o *cristão,* isto é, o homem gratuitamente elevado por Deus à ordem sobrenatural desde sua criação, regenerado e restaurado por Cristo e em Cristo desde a queda original, e destinado a um fim cujos meios e posse excedem os poderes da natureza humana.
2º Os *princípios* que servem de base à investigação científica e às deduções práticas na moral cristã ou são revelados ou são derivações imediatas destes: os *princípios* da moral filosófica são verdades naturais, conhecidas com certeza e evidência pela razão pura.
3º Os *preceitos,* máximas e regras da moral filosófica derivam sua origem e sanção da lei natural, na qual residem originariamente; os *preceitos,* máximas e regras pertencentes à moral teológica derivam sua origem e recebem sua força e vigor da lei divina, e principalmente daquela promulgada por Jesus Cristo. Duas consequências importantes decorrem das indicações anteriores. A primeira é que a distinção estabelecida entre moral filosófica e moral teológica não carrega consigo a ideia de exclusão ou incompatibilidade mútua. A moral cristã, longe de excluir a moral filosófica ou natural, toma-a, pelo contrário,

como base e condição fundamental da sua existência: a moral cristã acrescenta à moral filosófica, mas acrescenta aperfeiçoando, não [384] destruindo, da mesma forma que a ordem sobrenatural ou a da graça aperfeiçoa e não destrói a natureza humana: *gratia non destruit naturam, sed perficit.*

A segunda consequência que decorre do que foi dito é que a distinção e a superioridade da moral cristã sobre a moral filosófica são de tal natureza que a razão humana, deixada à própria sorte, não pode conhecer, muito menos praticar, a moral cristã. Os fundamentos e princípios da moral cristã procedem da revelação divina, de modo que ou constituem verdades sobrenaturais ou estão intimamente relacionados a dogmas e mistérios inacessíveis aos poderes da razão humana, como a encarnação do Verbo, a existência e a transmissão do pecado original, a necessidade e as condições da graça, etc. Quanto à prática, pode a razão humana, deixada a si mesma, compreender a obrigação do batismo, de receber a Eucaristia, da confissão, juntamente com muitos outros preceitos da moral cristã? Por outro lado, pode a razão humana apresentar algo que se assemelhe à perfeição moral revelada na vida daqueles a quem o cristianismo chama de *santos* e venera em seus altares? Portanto, a afirmação de certos filósofos que buscam confundir e identificar a moral cristã com a moral natural ou filosófica é inadmissível e até absurda em si mesma. "Dizer: o cristianismo ordena; ou dizer: a razão e a liberdade ordenam, é absolutamente a mesma coisa." Assim expressa Marheineke, ecoando Kant, Vette, Brunch e outros racionalistas que, ao mesmo tempo em que desdenham aceitar a palavra revelada e se submeter à Razão divina, buscam degradar o cristianismo a ponto de se autointitular, vendo nele nada mais do que uma forma e uma revelação da razão humana. Seria curioso saber como esses filósofos demonstrariam que a razão e a liberdade humana nos ordenam receber o batismo, confessar, receber a comunhão e crer na verdade do mistério da Trindade e da Encarnação do Verbo. Pois todas essas coisas e muitas outras são ordenadas e ordenadas pelo cristianismo, e se acreditarmos no autor da passagem citada, a razão e a liberdade ordenam e impõem as mesmas obrigações e preceitos que o cristianismo. Pois o "Cristianismo", acrescenta o escritor citado, "não afirma nada que a razão plenamente desenvolvida não possa dizer a si mesma, que o espírito verdadeiramente livre não seja obrigado a reconhecer como necessário". {(1) *Systéme de Theol. mor.,* p. 10.}

IV. Moral independente.

Essa estranha afirmação de certos racionalistas, especialmente os das escolas kantiana e hegeliana, deu origem a outra afirmação, não menos racionalista em substância, embora mais moderada, ou melhor, mais hipócrita na forma e, portanto, mais perigosa. Tal é a teoria do que se chama *moral independente,* isto é, a afirmação de que a razão humana pode, por si só e independentemente de toda influência cristã, constituir um sistema de moral completo e absolutamente perfeito dentro da ordem natural, ou, o que dá no mesmo,

tão perfeito e sublime quanto o contido na moral cristã. De resto, esta teoria da moral independente, da qual não poucos falam sem compreender o seu significado, tão acalentada nos nossos dias e no nosso país por muitos que se orgulham de serem filósofos, é uma simples repetição da seguinte passagem de Kant: "A maravilhosa religião do cristianismo, na sua extrema simplicidade, enriqueceu a filosofia com ideias morais muito mais precisas e puras do que quaisquer outras que até então tivesse apresentado, ideias que, uma vez promulgadas, são livremente admitidas e aprovadas [386] pela razão, e *que a razão poderia e deveria ter descoberto e introduzido por si mesma.* " Aqui está claramente formulada a teoria racionalista da *moral independente,* tão acalentada hoje pelos nossos filósofos, sociólogos e políticos revolucionários, alguns dos quais parecem pretender ser original, chamando-a de *moral universal,* sem levar em conta que, se o que é chamado de moral independente depende exclusivamente da razão humana, deve constituir uma *moral universal;* porque a razão é universal, e o que ela prescreve como pertencente à ordem moral é obrigatório para todo homem. Examinemos agora a verdade dessa teoria. Quando se fala de moral independente e se afirma que somente a razão pode constituir uma moral completa e perfeita, quer-se dizer que a razão humana pode descobrir e demonstrar todo o conjunto de ideias morais contidas no cristianismo, como Kant, o fundador e pai dessa teoria, ensinou? Nesse caso, o absurdo de tal teoria é evidente; basta ter em mente as indicações acima expostas a respeito das diferenças radicais e profundas que separam a moral filosófica ou puramente racional da moral cristã, que envolve preceitos baseados exclusivamente em dogmas revelados e na lei divina positiva. A menos que Kant e os defensores da moral independente se comprometam a descobrir e demonstrar-nos, apoiando-se unicamente na razão humana, que o homem tem o dever de ser batizado, que é obrigado a receber a Eucaristia, a crer nos mistérios da Trindade e da Encarnação, etc., etc. Parece-nos agora ouvir os partidários da moral independente, que, recuando um passo, nos dizem: "Não se trata da identificação ou igualdade absoluta da moral independente com a moral cristã, mas da possibilidade e da força da razão humana para formular e constituir um sistema de moral tão completo e acabado que a sua prática determine a maior perfeição moral possível do homem na ordem individual e social; ou por outras palavras: a razão humana [387], deixada às suas próprias forças, pode descobrir e adotar todas as máximas morais contidas no cristianismo, excluindo apenas aquelas que pertencem à ordem puramente sobrenatural e divina".

Por ora, vale notar que os próprios termos do problema envolvem implicitamente uma certa contradição, visto que, por um lado, se estabelece a possibilidade de uma perfeição moral absoluta inata ao homem e, por outro, a possibilidade de uma perfeição moral maior comunicada ao homem em virtude ou por meio da moral cristã, como sobrenatural, divina e revelada. Na verdade, isso equivale a reconhecer implicitamente a necessidade da moral cristã para a verdadeira, absoluta e completa perfeição do homem na ordem moral e, consequentemente, equivale a reconhecer que a razão humana, abandonada a si mesma, é impotente para descobrir *todas* as máximas morais que podem efetivamente contribuir

para a perfeição do indivíduo e da sociedade. Essa reflexão, por si só, bastaria para rejeitar a possibilidade e a existência de uma moral independente, mesmo considerada em seu movimento de recuo, por assim dizer, do termo absoluto em que seu principal representante, o filósofo de Königsberg, a colocou. Aqui, porém, estão algumas outras reflexões que revelam cada vez mais o vazio e a imprecisão de tal teoria. Seus proponentes frequentemente citam como prova de sua veracidade o fato de que um racionalista pode hoje proclamar, reconhecer e demonstrar todas as máximas morais do cristianismo, excluindo apenas as sobrenaturais e aquelas enraizadas na lei divina, como uma lei positiva adicionada à lei natural. Não vemos filósofos racionalistas que aceitam todas as máximas da moral cristã, reconhecendo e proclamando sua bondade intrínseca e sua conformidade com a razão natural e a ciência? Eis o argumento principal em que se apoiam os defensores da moral independente, e eis um argumento [388] cuja força aparente bastará para dissipar algumas palavras, porque envolve e carrega consigo um verdadeiro sofisma. Em primeiro lugar, conhecer uma verdade não é o mesmo que inventá-la ou descobri-la; conhecer a excelência, a bondade, a natureza e as aplicações de algo, depois de ter sido descoberto e ensinado por outros, não é o mesmo que descobri-lo por si mesmo e com as próprias forças. Uma vez que o homem tenha dominado as máximas da moral cristã, não há dificuldade especial em reconhecer sua bondade e sua relação harmoniosa com a razão; mas isso de modo algum prova que somente a razão pode descobri-la e constituí-la com igual facilidade. Afirmar isso seria o mesmo que afirmar que a descoberta do cálculo infinitesimal e das leis de Kepler são coisas ao alcance da generosidade humana, uma vez que a razão comum basta para compreender sua natureza, sua exatidão e suas aplicações. Se alguém me disser: a razão possuída pelo indivíduo A é suficiente para reconhecer a verdade, os resultados e a exatidão do cálculo infinitesimal: então também é suficiente descobri-lo pela primeira vez; A consequência seria, sem dúvida, ilegítima, visto que é incontestável que tal descoberta requer um desenvolvimento e um poder de raciocínio muito maiores do que os exigidos para o conhecimento simples após a descoberta ter sido feita. Aplique esta observação à presente objeção e verá que ela envolve uma verdadeira falácia, passando do conhecimento simples para a descoberta e a constituição original da coisa, uma transição que nem a experiência, nem a observação, nem a lógica autorizam. Mas há mais. Desejamos conceder livremente aos defensores da moral independente, no sentido explicado acima, que o racionalista de nosso tempo pode não apenas conhecer, mas também constituir e formular um sistema de moral idêntico ao contido na moral cristã, com precisão ou abstração da parte puramente revelada e positiva. Pode-se dizer, portanto, que a razão humana se elevou à descoberta e constituição desse sistema de moral? Absolutamente não: porque o racionalista [389] de nosso tempo, o racionalista a quem o argumento se refere, vive e se move em uma atmosfera essencialmente cristã, da qual ele não pode prescindir completamente, apesar de todos os seus esforços. A ideia cristã está incrustada em tudo o que cerca as sociedades civilizadas de hoje. Da infância ao túmulo, o homem da civilização atual, protestante ou católico, racionalista ou crente, espiritualista ou

materialista, europeu ou africano, asiático ou americano, está em contato necessário, permanente, íntimo, invisível e inconsciente, se preferir, com a ideia cristã. Ele a encontra em toda parte, ela penetra seu pensamento por uma centena de caminhos ocultos e despercebidos, está encarnada em sua vida intelectual, e pode-se dizer que ela respira e fertiliza sua razão mesmo quando ele a combate e se esforça para afastá-la. Portanto, mesmo que a hipótese do fato afirmado no argumento seja admitida, não se pode legitimamente inferir a possibilidade dessa moral independente e perfeita, identificada com a moral cristã, apenas a partir das forças da razão humana; porque a razão humana, em seu estado e condições atuais, é fortalecida, elevada, vivificada e aperfeiçoada pela influência e sob a ação do cristianismo, tão universal quanto enérgico e poderoso. Em suma: todos os argumentos ou provas factuais que os defensores da teoria racionalista da moral independente aduzem em favor de sua teoria serão falhos e desprovidos de valor lógico, enquanto não nos apresentarem uma moral independente e perfeita, equivalente à moral cristã, descoberta e formulada por um homem que não possui noção ou ideia da religião cristã. E isso naturalmente nos leva a outra reflexão muito apropriada para minar a força da objeção recém-respondida, ao mesmo tempo em que constitui uma prova direta da impotência da razão humana para constituir e formular essa moral independente, como concebida por seus defensores. Esta orgulhosa pretensão do racionalismo moderno é rejeitada e condenada pela história. Pois, se a [390] história da humanidade significa alguma coisa no mundo, se algo pode ser dito como demonstrado por esta história, é precisamente a impotência da razão para constituir, descobrir e, muito mais, sancionar, impor e autorizar por si mesma um sistema de moralidade que possa ser comparado à moralidade cristã. Examine o movimento histórico da humanidade fora da esfera do cristianismo e você encontrará apenas tentativas muito incompletas de moralidade, e mesmo aquelas cheias de máximas errôneas e degradantes. Examine este movimento histórico, mesmo no período mais brilhante do desenvolvimento científico e da elevação da razão humana, no período de Sócrates, Platão e Aristóteles, e você o verá vacilar a cada passo, tropeçar, se desviar e cair, adotando e professando os erros mais grosseiros e as máximas mais absurdas e inconcebíveis da ordem moral. Certamente, quando vemos Platão, o divino Platão, o discípulo favorito de Sócrates, aniquilar a propriedade e sufocar a vida familiar, exaltar a escravidão e aprovar o infanticídio e a comunidade de mulheres, toda a paixão do racionalismo contra a doutrina católica é necessária, e todo o orgulho de uma certa raça de estudiosos contemporâneos, para proclamar a competência abrangente da razão humana a fim de descobrir e formular a moralidade do cristianismo. E se passarmos do terreno histórico-filosófico em geral para o terreno dos fatos concretos, encontraremos nestes uma brilhante contraprova da demonstração histórica. Procuremos nos sistemas de moralidade independente formulados pelos racionalistas — e, no entanto, como vimos, eles não conseguiram prescindir da influência da ideia cristã — procuremos nas teorias puramente racionalistas qualquer coisa que se assemelhe ao Sermão da Montanha, qualquer coisa que se assemelhe à abnegação da vida monástica, qualquer coisa que se assemelhe à castidade cristã, qualquer coisa, em suma, que se assemelhe à

ideia e ao sentimento de humildade vivificados e praticados pelo católico, e veremos que, em vez disso, o racionalismo nos apresenta apenas a condenação árida e estéril do orgulho, cuja [391] existência e feiura ele reconhece, mas que pretende curar pelo contrapeso de uma modéstia que, em última análise, nada mais é do que a imitação artística da humildade cristã, a única que pode atacar o orgulho humano em sua raiz, porque recebe sua força e sanção da doutrina cristã, rejeitada pelo racionalismo, e brota da ideia católica da absoluta subordinação e dependência do homem em relação a Deus.
Se descermos da ordem teórico-doutrinária para a ordem prática, a inadequação e a relativa inferioridade da moral independente ou racionalista tornam-se mais evidentes. A perfeição moral e a prática da virtude são as pedras de toque destinadas a revelar a bondade e a excelência da teoria moral a que se referem. Agora, então: diga-nos de boa-fé se a probidade moral que preenche as aspirações do racionalismo, se os *homens bons* do racionalismo podem ser comparados com a verdadeira virtude cristã, com a irmã da caridade, com o missionário católico, com os *homens bons* do cristianismo, com homens cuja conduta moral é informada pelo espírito e pelas máximas do Evangelho. Há algo, finalmente, no racionalismo e nas teorias da moral independente capaz de realizar esse grande fenômeno da moral cristã que conhecemos como *santidade* ? Até agora, e certamente pode-se assegurar que o mesmo acontecerá no futuro, os defensores da moral independente não foram capazes de nos oferecer um homem que possuísse as virtudes puramente morais, com a perfeição que distingue os homens que o cristianismo formou e a quem a história chama de Vicente de Paulo, Teresa de Jesus, Francisco de Sales, além de milhares e milhares de predecessores e sucessores de suas virtudes.
Vamos agora resumir brevemente as deduções legítimas do que foi afirmado sobre a moralidade independente.

> 5. 1. Se por moral independente entendemos, como entendem Kant e Marheineke, um sistema moral que contém todas as máximas e preceitos contidos no cristianismo para a perfeição moral do homem, deve-se reconhecer na razão humana [392] uma impossibilidade absoluta e completa de obter esse resultado por suas próprias forças, pois a moral cristã, considerada em sua totalidade e totalidade, contém máximas e preceitos dependentes do livre-arbítrio de Deus e, por outro lado, é baseada em dogmas e fatos sobrenaturais, além do alcance da razão humana.
> 6. 2. Se por este nome se entende um sistema de moralidade que contém todas as máximas da moralidade cristã, com a única exceção daquelas pertencentes à ordem sobrenatural, então o máximo que se pode conceder à razão humana é a possibilidade *física* de realizá-la, negando-lhe completamente a *possibilidade moral.* Em outras palavras, a descoberta e a constituição de um sistema moral tão perfeito, no sentido indicado, como o adotado pelo cristianismo, não podem ser consideradas fora da esfera total e absoluta da razão humana, como o são as verdades ou mistérios da revelação; mas considerando a imperfeição da razão humana, considerando as trevas e a ignorância derivadas do pecado original, e considerando, sobretudo, o conjunto de dificuldades e obstáculos que recebem um poderoso

incremento quando se trata da ordem moral, por causa das preocupações, ocasiões e paixões em sentido contrário que cruzam o caminho, o acúmulo de dificuldades e obstáculos que cercam a razão humana em relação à descoberta indicada é tão grande, que se pode muito bem ter certeza de que tal caso jamais acontecerá, e neste sentido dizemos, que há uma impossibilidade moral por parte da razão isolada, ou abandonada às suas próprias forças.

7. 3. Se não se trata da descoberta e constituição originais desta moral, mas do seu conhecimento, ou melhor, do reconhecimento da sua bondade e conformidade com a razão, depois de ter sido descoberta, ensinada e praticada, como acontece hoje com a moral cristã, podemos ainda dizer que existe uma impossibilidade moral para a razão; porque é muito difícil para a razão, verdadeiramente abandonada às suas próprias forças, sem qualquer contacto [393] com a ideia cristã, chegar a reconhecer e compreender a bondade e a excelência de cada uma das máximas morais do cristianismo, mesmo que lhe tenham sido propostas ou apresentadas por outro homem. No entanto, esta impossibilidade moral seria e é, sem dúvida, menor do que aquela que se refere à descoberta destas mesmas máximas da moral cristã.

Cap. 11: Sétimo Livro. Moral, Primeira Seção: Moral Geral ou Nomologia.

Primeira seção
Moralidade geral ou Nomologia

Em virtude do que afirmamos a respeito das relações íntimas que existem entre a Moral e o Direito Natural, relações que impedem o estabelecimento de uma separação completa entre ambos, adotamos aqui uma divisão análoga à de Santo Tomás, tratando primeiro, em geral, do que diz respeito à moral do ato humano, e depois passando a tratar da moral aplicada a certos e determinados atos humanos, e especialmente aos externos e aqueles que se relacionam com outros seres, sejam estes singulares, como Deus e os indivíduos humanos, ou coletivos, como a família e a sociedade. Daí a divisão que fazemos da Moral em *Nomologia* ou moral geral, e *Deontologia* ou moral especial. Esta última também poderia ser chamada de *Direito Natural, jus naturae,* no sentido que explicamos no capítulo anterior. [395]

Capítulo Um
Origem Primitiva da Moralidade nos Atos Humanos
Artigo I
Atos humanos em relação a um fim último.

Para entender a natureza das possíveis relações entre as ações humanas e o que constitui seu fim, é necessário levar em conta o seguinte:
Observações e noções preliminares:
1. *Fim,* em geral, *é aquilo que o agente pretende alcançar com sua ação.* E como todo ser tende naturalmente à sua perfeição, segue-se que todo fim, como tal, tem a natureza do bem e coincide com a perfeição do agente. Voltando-nos agora para o homem como agente dotado de inteligência e liberdade, diremos que *o fim de suas ações é o bem que ele pretende alcançar com suas ações.*
2. Disto se segue: 1. Que, com relação à vontade humana, o *bem* e o *fim* são uma e a mesma coisa, no sentido de que a vontade não pode desejar nada exceto sob a razão do [396] *bem;* 2. Que a mesma coisa é chamada de *bem* na medida em que envolve conveniência e equação com a vontade, e *fim* na medida em que se relaciona com os meios destinados à sua obtenção; 3. Que a vontade não é movida ou age a menos que seja atraída e incitada a isso por algum *bem verdadeiro ou aparente;* 4. Que o *fim último* só pode ser um bem cuja obtenção e posse trazem consigo a perfeição adequada e completa do homem, e que consequentemente satisfaz todos os seus desejos e aspirações ao bem.

3. O fim, considerado na ordem objetiva e ideal, é o primeiro princípio da ação humana, pois é o que determina o homem a agir; mas, considerado na ordem subjetiva ou executória, é o seu objetivo último. A saúde concebida pelo paciente como boa é a primeira coisa que o determina a tomar remédios; e a própria saúde, *uma vez alcançada* ou obtida, é o verdadeiro objetivo dessa ação. É isso que os escolásticos queriam dizer quando afirmavam: *finis est primum in intentione, et ultimum in executione.*
4º As principais divisões do final são:
a) Fim *último* e fim *intermediário* . O primeiro é o bem desejado ou buscado por si só, isto é, como a perfeição última e completa do operante. O segundo é chamado de intermediário porque o bem que ele contém é desejado e buscado apenas como uma participação no fim último, ou como um meio para alcançá-lo.
b) Fin *qui,* ou a coisa buscada; fin *quo,* ou a posse do bem pretendido; fin *cui,* ou a pessoa para quem o bem é desejado. O primeiro era frequentemente chamado de *fim objetivo nas Escolas,* e o segundo, de fim formal.
c) Fim *da obra, finis operis,* isto é, o fim para o qual tende a natureza da obra; *fim do operador, finis operantis,* isto é, o bem que o agente pretende alcançar com sua ação. O alívio dos pobres é o *finis operis* da esmola; a vanglória pode ser o *finis operantis* da mesma, por parte de quem a realiza. Consideremos agora o que a experiência e a razão nos dizem sobre o fim último das ações humanas. O que o homem[397] propõe a si mesmo como fim último em todos os atos que realiza como ser inteligente e livre? O bem universal, isto é, a posse de um bem que satisfaça todos os seus desejos e todas as suas aspirações; a plenitude do bem e da perfeição possível em sua natureza. Se ele busca riquezas, e se deseja saúde, e se entrega aos prazeres, e se aspira à ciência, e se pratica a virtude, é sempre porque *concebe* e considera essas coisas como meios para atingir a posse do bem absoluto e completo, ou como participações nele, como derivações e fases parciais da perfeição absoluta e adequada, como partes do bem universal, como elementos incompletos e manifestações de felicidade perfeita, de beatitude completa. É verdade que nem sempre pensamos explicitamente sobre essas relações de fins particulares com o fim último; Mas a realidade dessas relações não é menos verdadeira por isso, e basta uma ligeira análise e a mais leve reflexão para reconhecer que todos os atos que realizamos livre e deliberadamente para alcançar os inúmeros bens particulares e finitos que encontramos em nosso caminho não são mais que diferentes manifestações e múltiplas derivações da aspiração, tão constante quanto energética, que existe no fundo de nossos corações pelo bem universal e pela perfeição ou felicidade completa, aspiração que constitui a lei da gravitação moral da alma humana para Deus. Pois se a experiência nos mostra claramente que o bem ou a felicidade universal, considerados em abstrato, constituem o fim último de todas as ações humanas, a razão, por sua vez, nos mostra claramente que somente em Deus, a bondade suprema e infinita, esse bem universal, centro e fim de todas as aspirações humanas, pode ser realizado e concretizado. Portanto, somente em Deus há uma existência real e objetiva do bem, cuja posse pode constituir a felicidade e a perfeição absolutas do homem. Por essa razão, os escolásticos disseram

corretamente que somente Deus constitui a felicidade *objetiva* do homem e seu fim material último, isto é, concreto e efetivo. [398]

"Só Deus", diz São Tomás, "pode realizar a vontade do homem: *Solus Deus voluntatem hominis implere potest";* e a indução e a experiência corroboram sua afirmação. A indução, que nos ensina, à custa da experiência cotidiana, às vezes dolorosa e triste, que nenhum dos bens que nos cercam e que podemos alcançar na vida presente pode satisfazer as aspirações do nosso coração; que muitos desses bens pertencem indiferentemente ao bem e ao mal; que dependem de mil causas acidentais; que deixam na alma um sentimento de inquietação e remorso, e sempre o de sua inadequação, com, além disso, o sentimento de sua instabilidade, seu caráter transitório e sua impermanência em relação à vida. A indução e a experiência, ao nos apresentarem todos os bens que o homem pode alcançar e desfrutar na vida presente, constituem também uma demonstração prática e eloquente de que somente em Deus, bondade suprema, perfeição infinita e perpétua, justiça viva, verdade absoluta, origem do ser e princípio imutável da ordem criada, pode o coração do homem encontrar a meta adequada de suas aspirações de bondade e perfeição, seu fim último, em uma palavra. A razão, por sua vez, corrobora este resultado da indução. Pois a amplitude e a capacidade da vontade para o bem estão necessariamente em relação e harmonia com a amplitude e a capacidade do entendimento para a verdade e o ser; visto que a vontade nada mais é do que a inclinação e a tendência para o bem, tal como é percebida e conhecida pela razão, e o nome apetite ou energia *racional* que damos à vontade é altamente filosófico. Assim, a razão humana possui a ideia do infinito, concebe a infinitude do bem e demonstra que existe um Ser que possui todas as perfeições em grau infinito, como vimos em Ontologia e Teodiceia: portanto, o movimento e a aspiração da vontade humana para o bem não podem ser cumpridos ou cessar exceto com a posse de um bem infinito. Portanto, Deus, o único bem infinito, constitui o fim último, [399] verdadeiro, concreto, real e vivo das ações humanas (1).

{(1) «Criatura Omnis, escreve São Tomás a este respeito, habet bonitotem participatam. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intelectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem; nisi bonum universale. *Soma. Teol.* 1ª, 2ª questão 2ª, art. 8º.}

As consequências que decorrem da doutrina aqui exposta são notáveis. A *primeira* e mais importante no campo da ciência é que a origem primitiva e a razão *a priori* suficiente para a moralidade dos atos humanos se encontram em Deus como fim último do homem. Deus, que ao criar o mundo e o homem, os criou livremente para manifestar suas perfeições, é o fim último do homem, assim como o é do mundo; e ele o é, que não pode deixar de sê-lo, visto que, como se viu na Teodiceia, a bondade do homem e do mundo é uma derivação da bondade divina, uma participação e reflexo de seu ser, uma revelação de sua bondade infinita, que, consequentemente, é o termo e o objeto necessários do ato divino ao chamar as criaturas à existência. Portanto, Deus, pelo simples fato de constituir necessariamente o fim último do homem, torna-se a regra fundamental e primitiva da moralidade de suas ações. Estas, de fato, serão boas, porque e na medida em que por meio delas o homem tende a Deus como seu fim último, relação que constitui a base da ordem moral humana.

Em última análise, e após reflexão atenta, uma ação é boa ou má conforme, por meio dela, nos aproximamos ou nos afastamos de Deus como fim último, real e vivo do homem. É por isso que Santo Tomás diz, com razão, que a "retidão ou bondade da vontade é constituída pela ordem devida ao fim último": *rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum.* Nem se opõe a isso o fato de não julgarmos direta e [400] imediatamente a bondade ou maldade moral de uma ação por sua conformidade ou relação com Deus como seu fim último, mas sim por sua conformidade com a lei natural, a razão, a consciência, etc.: pois isso decorre do fato de que não nos é dado, na vida presente e na imperfeição de nosso conhecimento, perceber de maneira direta, imediata e como que *a priori* a equação entre o ato e o fim último, e por essa razão devemos recorrer à consideração do ato em suas relações com o objeto, a razão, a lei, etc., que nos servem como meios a *posteriori* de reconhecer sua equação e conformidade com Deus como seu fim último. Mas é claro que isso não impede que essa equação constitua realmente a razão *a priori* primitiva da moralidade do ato, a regra fundamental à qual as regras particulares são reduzidas e o primeiro princípio no qual os outros princípios da moralidade são finalmente resolvidos e condensados. Algo semelhante acontece aqui ao que observamos ao lidar com a verdade transcendental. Embora seja verdade que a verdade transcendental de uma coisa consiste em sua conformidade e equação com o entendimento divino, quando se trata de reconhecer se o corpo A possui ou não a verdade transcendental do ouro, ou o que é o mesmo, se é *verdadeiramente* ouro, somos forçados a usar *procedimentos a posteriori,* examinando suas propriedades externas, porque não possuímos uma intuição imediata e direta da essência do ouro, nem de sua relação concreta com a ideia que lhe corresponde no entendimento divino. A *segunda* e não menos importante consequência da doutrina acima exposta é que são inadmissíveis e absurdas, na filosofia sã, as seguintes: 1. Todas as teorias morais que colocam o fim último das ações humanas em algum bem finito, ou melhor, em qualquer bem que não seja o próprio Deus; 2. Que os signos, como princípio e termo do ato moral, são uma bondade abstrata e ideal, em vez de um ser vivo, real, singular e concreto. Devem, portanto, ser rejeitados como inexatos e errôneos, [401]

a) *A teoria de Kant,* que faz a moralidade da ação humana depender da fórmula abstrata da lei do dever. Falar de dever para com uma razão finita e uma vontade vacilante, sem apresentar esse dever como a tendência natural e racional para a perfeição completa do agente; falar de uma lei moral do dever, que ordena o que deve ser feito e proíbe o que deve ser evitado, sem relacionar essa lei a um legislador que possa servir de princípio, de sanção e de recompensa; falar de dever, de lei e de bem moral, sem personificar tudo isso em algum objeto capaz de atingir a perfeição completa e real do homem, dando satisfação completa e um objetivo à sua aspiração constante e irresistível, ao mesmo tempo natural e voluntária, à verdade e ao bem, é reduzir a moralidade a um estoicismo, tão estéril quanto impotente e ineficaz para operar o bem com energia e perseverança; é formular uma moral essencialmente racionalista, cuja voz e influência seriam facilmente abafadas pela voz das paixões e pela influência dos interesses.

b) A *teoria dos epicuristas,* tanto antigos como modernos, à qual se reduzem os sistemas socialistas de Saint-Simon, Fourier e Owen, todos eles baseados, de uma forma ou de outra, na satisfação plena das paixões humanas (1); o que equivale a negar a existência de um destino final para o homem, e mesmo a possibilidade de um bem capaz de satisfazer as aspirações do coração humano.

{(1) Proclamador, diz Reybaud depois de expor as teorias desses três reformadores sociais, la legitimé absoluto, ilimetée des passions... c'est pourtant ce qu'ont fait nos trois reformateurs, ce qu'ils ont dit, ce qu'ils ont enseigné... Cederá la nature, s'abandonner aux apels des sens, jouir de tout sans Measure et sans réserve, voilá la vertu... La loi qui gouvernant l'ille de Circé á trouvé des commentateurs et des apotres. L'un d'eux l'eleve à la hauteur d'un principe religieux, l'autre en fait un resort social, le troisiéme un agente essencial de nossos destinos.» *Estudos sobre os Reformadores,* t. Eu, pág. 296.}

c) A *teoria do filantropo,* segundo a qual a beneficência [402] é o fim único e último que a vontade humana deve propor em suas ações. Porque nem todas as ações humanas se referem a outros homens, nem, se nos concentrarmos naquelas que a elas se referem, a vontade humana encontra nelas o fim de suas aspirações, nem de sua possível perfeição, sendo, portanto, necessário que ela ordene e direcione essas ações, explícita ou implicitamente, para outro fim ulterior.

d) A *teoria utilitarista,* que não reconhece outro fim para as ações humanas senão a utilidade e o bem-estar do operador. Esta teoria é, sem dúvida, a mais seguida na prática, não apenas em relação às ações individuais, mas também em relação aos assuntos sociais e políticos. É com muita frequência que se constata que as prescrições do direito natural e da ordem moral são pisoteadas pelo que se chama utilidade pública e *razão de Estado.* E, no entanto, a verdade é que, se Deus é o fim último de toda a criação, e especialmente do homem dotado de inteligência e liberdade, suas ações, sejam elas individuais, sociais e políticas, por meio das quais ele se prepara e tende a esse fim último, que é ao mesmo tempo sua perfeição última e verdadeira, devem ser reguladas e dirigidas não pela utilidade privada ou pública, mas pela moralidade interna e essencial derivada do direito natural e da razão. E aqui vale a pena notar que, por mais estranho que possa parecer à primeira vista, os defensores do panteísmo se enquadram logicamente no quadro da teoria utilitarista. A utilidade absoluta da substância, a identidade e *a unidade* do Ser, conduzem necessariamente à negação do livre-arbítrio e da distinção real entre o bem e o mal: os atos humanos são o resultado e a expressão de uma causalidade fatal, assim como os fenômenos da natureza. É verdade que alguns panteístas tentam suavizar e ocultar as consequências a que conduz a sua teoria nesta matéria; mas também é verdade que a lógica, superando toda a hesitação dos outros e pondo de lado a relutância e a reserva, reconhece abertamente a necessidade de professar o princípio utilitário. Veja-se, em confirmação disto, como Spinoza, o mais lógico dos panteístas, se exprime [403]: “Nada é bom ou mau em si mesmo... Cada homem não só tem o direito de procurar o seu próprio bem, o seu próprio prazer, como também não pode agir de outra forma... A medida do direito de cada pessoa é o seu poder... Assim como o sábio tem o direito absoluto de fazer o que a sua razão dita, isto é, viver de acordo com as leis da razão, também o ignorante tem o direito de fazer o que o seu apetite lhe aconselha, isto é, viver de acordo com as leis do apetite... Daí inferimos que um pacto não tem valor senão por causa e em

virtude da sua utilidade; se a utilidade desaparece, o pacto desaparece com ela e perde toda a sua autoridade." {(1) *Obras de Spinoza,* trad. de E. Saisset, vol. I, p. CLIX.}.

Artigo II
O destino final do homem e a vida presente.

Observações:

1. Se o fim último do homem e de suas ações é Deus, a Verdade primeira, a Bondade universal e a Perfeição absoluta, como foi demonstrado no artigo anterior, segue-se que a felicidade perfeita do homem, isto é, sua perfeição última e adequada, é o resultado imediato de sua união possessiva com Deus. Em outras palavras: Deus, o bem supremo, é o objeto final e o termo universal de todas as ações morais e, desse ponto de vista, constitui a felicidade *objetiva* do homem : a *obtenção* de Deus e a consequente posse efetiva do bem infinito constituem a felicidade *formal* do homem . [404]

2. Disto se segue que o fim total dos atos humanos e o princípio primitivo adequado de sua moralidade abrangem simultaneamente Deus e a perfeição subjetiva que resulta de sua posse: Deus entra como objeto primário e razão *a priori* suficiente para a moralidade do ato; a felicidade ou perfeição subjetiva entra como efeito e resultado natural da posse de Deus, alcançada e realizada em virtude do ato moral. Portanto, o bem-estar ou a utilidade do operador, mesmo que essa utilidade seja tomada em um sentido muito diferente e, em todo caso, superior ao que lhe é atribuído pela escola utilitarista, não pode ser considerado o motivo principal e exclusivo, muito menos o fundamento ou princípio direto e único da moralidade dos atos humanos.

3. A felicidade formal perfeita abrange em seu conceito a posse completa do bem, de modo que essa posse satisfaça todos os desejos e aspirações do homem, determinando a tranquilidade, a satisfação e o repouso de todo o seu ser e de todas as suas forças. É por isso que Boécio a definiu: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus* (1).

{(1) Os Escolásticos dividiram esta felicidade em felicidade perfeita *quoad statum,* por assim dizer, felicidade considerada em todas as suas manifestações na ordem real, que é a mesma que acabamos de definir; e em felicidade perfeita *quoad essentiam,* entendida como aquele ato que é considerado como principal e primário na posse do bem supremo, e como a raiz dos outros atos que contribuem para a posse plena ou *quoad statum.* }

4. Não faltando, nos nossos dias, filósofos que colocam o destino final do homem no progresso e desenvolvimento sucessivos e indefinidos da humanidade, será bom demonstrar o erro de tal afirmação. [405]

Tese 1
A felicidade última e perfeita do homem não pode consistir no progresso contínuo e indefinido da raça humana.

Evidência:

1. Todas as razões aduzidas no artigo anterior para demonstrar que a felicidade humana consiste na posse de Deus, um bem universal, infinito e vivo, e como tal, o fim último da humanidade, demonstram *ex consequenti* a verdade de nossa tese. Além disso, a afirmação aqui rejeitada é uma derivação lógica e natural do panteísmo, para o qual a humanidade nada mais é do que uma fase ou evolução da substância divina. Portanto, todas as razões que aduzimos em cosmologia que militam contra o panteísmo também militam contra essa teoria.
2. Dizer que a felicidade ou o destino final do homem consiste no progresso indefinido da humanidade equivale a afirmar que o homem jamais realizará seu destino final, nem alcançará a felicidade última e perfeita e, consequentemente, que a aspiração do homem por felicidade lhe foi concedida pelo Autor da natureza para seu tormento e sofrimento perpétuo. De fato, se a felicidade do homem for identificada com o desenvolvimento indefinido da humanidade, essa felicidade não será perfeita e completa até que a humanidade alcance o fim desse desenvolvimento, um termo que ela jamais poderá atingir, visto que o movimento é suposto ser indefinido ou sem fim. Portanto, em termos gerais, tal teoria equivale a afirmar que a felicidade perfeita para o homem não existe ou não é possível, e que ele jamais poderá atingir o fim ou atingir seu destino.
3º Acrescente-se a isto que, em tal teoria, cada homem individual não teria, na realidade, sequer a possibilidade de atingir a felicidade e a perfeição últimas, uma vez que todos, ou pelo menos a maioria dos indivíduos, deixariam de existir antes que ocorresse esse movimento ou desenvolvimento indefinido [406], no qual consistem a felicidade e a perfeição do homem. Essas reflexões conduzem naturalmente à doutrina da moral cristã, que nos ensina que a felicidade completa do homem é incompatível com o estado e as condições da vida presente, doutrina que expressa o seguinte:

Tese 2:
O homem não pode alcançar a felicidade perfeita na vida presente, embora possa alcançar a felicidade imperfeita e relativa.

A primeira parte da tese é evidente para qualquer um que concentre sua atenção nas seguintes reflexões simples:
1º A felicidade não pode ser perfeita, exceto na condição de ser completa, preenchendo todos os desejos e aspirações possíveis do homem: portanto, isso não pode ser verificado na vida presente, porque qualquer que seja a soma do bem que se possui, ela carrega consigo, pelo menos, o medo de sua perda na morte e com a morte: portanto, é absolutamente repugnante que a felicidade do homem seja perfeita na vida presente.
2. A experiência ensina, com demasiada clareza e força, que nenhum homem jamais possuiu a felicidade perfeita, ou cuja felicidade fosse de tal natureza que nada pudesse desejar. E essa experiência está em completa harmonia com o que a razão e a ciência ensinam sobre Deus como o fim último do homem. Pois, se Deus constitui o fim último do homem, como vimos acima, sua felicidade completa e verdadeira só pode consistir na

posse perfeita de Deus, realizada por meio do entendimento e da vontade, visto que Deus é um bem inteligível e uma essência imaterial. E não é perfeitamente evidente que a imperfeição do nosso conhecimento, a flexibilidade da nossa vontade e sua fraqueza em relação ao mal; que a ignorância que cerca a primeira e as paixões que [407] arrastam para baixo, enfraquecem e rebaixam a segunda, de modo algum permitem que a posse de Deus seja completa ou perfeita nesta vida?

3º Estas razões adquirem maior valor e força se considerarmos que na ordem atual da Providência divina, e em virtude da elevação do homem à ordem da graça e da redenção por Jesus Cristo, a felicidade natural do homem é inseparável da sua felicidade sobrenatural e gratuita, consistindo na visão imediata e intuitiva da essência divina, intuição que o homem não pode atingir na vida presente, e que, mesmo na futura, só alcança e realiza por meio de um auxílio especial de Deus, o mesmo que os teólogos chamam de *lumen gloriae.* «A consumação ou perfeição do homem», escreve São Tomás {(1) *Opus Dei* 3, cap. 149}, «realiza-se na obtenção do fim último, obtenção que constitui a beatitude ou felicidade perfeita, que consiste na visão de Deus. A esta visão de Deus é consequente e ligada a imutabilidade do entendimento; porque, quando se chega à visão da causa primeira, na qual todas as coisas podem ser conhecidas, cessa a investigação do entendimento. Cessa também o movimento da vontade; porque, uma vez alcançado o fim último, no qual se encontra a plenitude do bem, nada mais resta a desejar, e a vontade muda, desejando algo que ainda não possui.» Na consumação final do seu destino, acrescenta mais tarde {(1) *Ibid.,* cap. 150.}, o homem alcança a eternidade da vida, não só porque permanece eternamente, o que lhe é próprio pelo simples facto de ter uma alma imortal, mas também porque alcança a perfeita imutabilidade. O fim último do homem {(1) *Sum. Con. Gent.,* lib. III, cap. 48.} termina e realiza todos os seus [408] desejos, de modo que, uma vez possuído, ele não deseja mais nada; pois se ele ainda desejasse algo, não se poderia mais dizer que ele repousa no *fim último.* Portanto, isso não pode ser verificado nesta vida, porque durante ela, quanto mais uma pessoa sabe e entende, mais seu desejo de saber aumenta... a menos que haja alguém que saiba tudo, o que nunca aconteceu a nenhum ser humano puro, nem é possível que aconteça... Portanto, não é possível que a felicidade última do homem seja realizada na vida presente.

A felicidade suprema do homem consiste, portanto, no conhecimento de Deus, que sua inteligência alcançará após esta vida. Veremos Deus imediatamente... e em virtude dessa visão nos tornamos semelhantes a Deus de uma maneira especial, tornando-nos participantes de sua mesma bem-aventurança... e nisso consiste a perfeita felicidade do homem. Ao registrar estas passagens, não podemos deixar de exclamar com o mesmo santo Doutor: "Aqueles que buscam a felicidade do homem em coisas humildes, colocadas em tão alto ponto, são envergonhados": *Erubescant igitur, qui faelicitatem hominis tan altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.* Quanto à segunda parte da tese, ela é um corolário lógico da primeira. Pois, se a felicidade perfeita e última do homem, atingível na vida futura, consiste na posse de Deus por meio de seu conhecimento e amor perfeitíssimos, é claro que a única felicidade verdadeira compatível com o estado e as

condições da vida presente só pode consistir no conhecimento e no amor mais ou menos perfeitos de Deus, seja pela analogia e semelhança que contêm com aqueles que constituem a felicidade perfeita, seja porque Deus é o objeto mais nobre e digno de nossa inteligência e vontade, e, finalmente, e especialmente, porque por meio destes nos aproximamos de Deus na ordem moral, visto que a virtude que nos serve de meio e mérito para chegar à posse de Deus na vida futura nada mais é do que o amor a Deus como bem supremo, como santidade infinita, como princípio e legislador da ordem moral. [409] A virtude, portanto, baseada no conhecimento de Deus e relacionada aos seus atributos morais, constitui o *elemento principal,* embora não o único, da felicidade possível ao homem na vida presente; pois, embora outros bens temporais, como saúde, riquezas, honra, amigos, etc., possam fazer parte dessa felicidade terrena, é sempre sob a condição de que sejam subordinados à virtude, a única que pode lhes conferir valor moral e real em relação à felicidade perfeita e última do homem, e em relação a Deus, como seu fim último e bem universal. E certamente, se o destino supremo do homem é a assimilação perfeita com Deus na vida futura, na medida em que esteja dentro dos limites de sua natureza; Se a sua suprema perfeição consiste na participação da vida íntima de Deus, é lógico também afirmar que a perfeição moral do homem na vida presente deve consistir principalmente na imitação mais ou menos perfeita dos atributos morais de Deus, e na consequente aproximação a Ele pela bondade, justiça, caridade, misericórdia e outras funções divinas que se referem à ordem moral, reunindo e concentrando, por assim dizer, na sua infinita santidade.

Escolium

Os antigos discutiam sobre o ato que constitui a felicidade essencial — *quoad essentiam* —, isto é, sobre qual é o ato principal e primário na posse completa de Deus que constitui a felicidade perfeita da vida futura. Alguns favoreciam o amor; outros, a fruição; e outros ainda atribuíam esse caráter ao ato do intelecto, opinião adotada por Santo Tomás, baseada na ideia de que a posse de um bem inteligível, como a essência divina, é própria do intelecto, visto que se realiza por meio de sua intuição, à qual se seguem o amor e outros atos da vontade.

Capítulo Dois
Existência da Moralidade e Sua Condição Necessária

Antes de tratar da natureza e da constituição essencial da moral, o método científico exige estabelecer a existência de atos morais e tratar da liberdade, condição *sine qua non* para eles.

Artigo I
Existência da moralidade.

A existência real da moralidade nos atos humanos é uma daquelas verdades que podem ser chamadas de senso comum e imediatamente evidentes. Em todas as épocas, entre todos os povos, em todas as sociedades, desde a época da barbárie grosseira até a época da civilização refinada, a existência de certos atos naturalmente bons foi reconhecida, e sua distinção essencial, primitiva e absoluta de outros atos naturalmente maus. Por exemplo, honrar os pais, adorar uma divindade, ajudar os necessitados do próximo, restaurar ou devolver o que pertence a outrem sempre foram considerados *atos bons,* enquanto, ao mesmo tempo , maltratar os pais, matar o próximo sem qualquer motivo, trair a pátria ou o amigo, etc., sempre foram considerados *atos maus. [411]* Outra prova da realidade objetiva da moralidade nos atos humanos é a própria existência em todos os homens das ideias de bem e mal, de justo e injusto, de lícito e ilícito, de direito e obrigação, noções cuja razão de ser e relativa oposição só podem ser concebidas e explicadas pela existência real e distinção entre atos humanos na ordem moral. Por outro lado, é claro que o comando, a recompensa, o castigo, a lei, com tantas outras coisas que atuam e influenciam direta e efetivamente a vida individual e mesmo a constituição e manutenção da vida social e política, são palavras desprovidas de sentido, a partir do momento em que se nega a possibilidade de atos moralmente bons e maus no homem, e sua distinção essencial. Não é impossível demonstrar a mesma coisa *a priori.* Pois, uma vez provado que Deus é o fim último do homem e de suas ações, segue-se como consequência necessária e legítima que devem ser *boas* aquelas ações que, por sua natureza, nos aproximam de nosso fim último, e, inversamente, aquelas que tendem a nos distanciar dele devem ser *más* . Não é possível duvidar que o amor a Deus, por exemplo, tende por sua natureza a nos aproximar e nos conduzir a Deus como fim último. E esta reflexão é prova do que afirmamos acima sobre a relação necessária que existe entre Deus, como fim último das ações humanas, e sua moralidade. Nem contradiz a doutrina aqui estabelecida o fato histórico de que, em alguns povos, coisas essencialmente más e ilícitas eram consideradas lícitas, como o sacrifício de crianças e adultos aos deuses, a morte dos pais quando chegavam à velhice, o roubo, considerado lícito entre os espartanos e os antigos germânicos. Em primeiro lugar, estes factos isolados não distorcem nem destroem o consentimento geral dos homens, relativamente a outros atos cuja moralidade ou imoralidade nunca [412] foi questionada, e isto basta para a verdade da nossa tese, na qual se afirma a existência de atos universalmente reconhecidos como bons ou maus por todos os homens.

Em segundo lugar, a ignorância, os maus hábitos e as paixões podem obscurecer a noção de bem e mal em relação a certos preceitos da lei natural, quando não são primários e imediatos, e especialmente quando envolvem fatos e preceitos revestidos e acompanhados de certas circunstâncias, como acontece na maioria dos exemplos que a história nos apresenta. A razão é que circunstâncias e condições particulares modificam o

julgamento sobre o preceito considerado em abstrato. Não sabemos, por exemplo, que algum povo tenha considerado lícito e bom matar os pais; mas a ignorância, os costumes severos e as paixões foram poderosos o suficiente para obscurecer e enfraquecer a razão em algumas pessoas, a ponto de considerar essa morte como lícita na circunstância A ou B, para livrar, por exemplo, o pai das dificuldades que acompanham a velhice.

Artigo II
Liberdade, uma condição necessária da moralidade.

Sendo uma verdade geralmente reconhecida que os atos humanos não podem ser considerados perfeitamente morais ou imorais, exceto na condição de serem livres, é necessário investigar e determinar a natureza da liberdade humana, como condição necessária anterior à moralidade do ato humano. [413]

I. Natureza ou noção de liberdade.

Sendo a liberdade um atributo e manifestação da vontade, sua ideia filosófica depende em grande parte da teoria da vontade, teoria que se condensa na seguinte passagem de Santo Tomás: "nas coisas que são subordinadas umas às outras com base em sua perfeição, as primeiras devem ser incluídas nas últimas; de modo que nesta última se encontre não apenas a perfeição que lhe pertence segundo sua natureza própria, mas também aquela que lhe corresponde na medida em que contém as primeiras. Assim, vemos que o homem não é apenas adequado ao uso da razão, uma perfeição que lhe pertence segundo sua diferença própria, que é a racionalidade, mas também ao uso dos sentidos e da alimentação, que lhe pertence com base no gênero, isto é, segundo o conceito de animal..." Ora, natureza e vontade estão relacionadas entre si, de tal modo que a vontade é uma espécie da natureza, visto que tudo o que existe no mundo é alguma *natureza.* Assim, na vontade se encontra não apenas a razão própria da *vontade,* mas também aquilo que pertence à razão ou ao conceito de *natureza.* É geralmente apropriado que toda natureza criada seja ordenada por Deus a algum bem que naturalmente deseja. De acordo com isso, existe na vontade um apetite e um desejo naturais por algum bem que pertence à sua natureza; e, além disso, possui a faculdade de desejar algo segundo sua livre determinação, e não por necessidade; o que lhe corresponde enquanto *vontade.* Assim como há uma certa ordem entre *a natureza* e a *vontade,* também há uma certa ordem entre as coisas que a vontade deseja naturalmente, ou como *natureza,* e aquelas que ela deseja por determinação própria, ou como *vontade:* [414] e assim como *a natureza* se torna o fundamento da *vontade,* também o bem naturalmente desejado é o princípio e fundamento da volição dos outros bens. Entre os bens que o homem deseja ou busca, o fim é o princípio e fundamento daqueles que são ordenados ao fim, visto que as coisas que são desejadas a fim de atingir um fim o são apenas em razão desse fim que se busca

atingir. Portanto, o que a vontade deseja ou necessariamente quer, conforme lhe é determinado pela inclinação natural, é o fim último, isto é, a felicidade... mas com relação aos outros bens particulares, ela não é necessariamente determinada pela inclinação natural, mas por sua própria disposição e como se isenta de toda necessidade.
Analisando esta passagem, e levando em conta outras em que Santo Tomás desenvolve e completa seu pensamento, podemos reduzir a teoria da vontade e da liberdade aos seguintes pontos:
1. A vontade humana, considerada em geral, é uma *inclinação ou energia racional para o bem.* Assim como o objeto do entendimento é a verdade, o objeto da vontade é o bem; e assim como o poder cognitivo do entendimento não se limita a esta ou aquela verdade, a este ou aquele objeto verdadeiro, mas se estende à verdade universal e a todos os objetos verdadeiros, de modo que *toda* a verdade e *toda* a verdade se enquadram na esfera da atividade intelectual, também o objeto adequado à vontade, como inclinação *racional* que pressupõe a percepção de seu objeto pela inteligência ou pela razão, é o bem universal, que inclui bens particulares.
2. Tudo o que existe, na medida em que existe, constitui uma natureza determinada. Portanto, sendo a vontade humana uma entidade real, e, além disso, uma entidade deste *tipo* , podemos considerar e distinguir nela o conceito comum de *natureza* e o conceito *específico* e concreto de *vontade;* porque o primeiro é ser natureza, e não ser vontade; o segundo é ser essência real, e não ser *tal essência, ainda que , em parte rei,* sejam uma e a mesma coisa, ou a vontade como natureza e a vontade como vontade não sejam realmente distinguidas. Animalidade e racionalidade no homem não são duas entidades distintas, o que não impede que as operações e manifestações que correspondem ao homem por parte da animalidade sejam diferentes daquelas que lhe correspondem por parte da racionalidade.
3. Disto se segue que há na vontade humana duas operações ou manifestações fundamentais de sua atividade. Uma que lhe corresponde como *natureza,* e é o ato pelo qual ela deseja, de maneira necessária, espontânea e natural, o bem universal, isto é, a felicidade, que é seu fim último; e outra que lhe corresponde como livre *-arbítrio* ou poder, e é o ato ou volição de bens particulares e incompletos, que vêm a existir para ela e se apresentam a ela como participações e manifestações parciais do bem universal e perfeito que constitui seu objeto adequado e, consequentemente, necessário. E assim como a vontade como *vontade* pressupõe a vontade como *natureza,* também os atos que ela ordena aos bens particulares pressupõem e têm seu fundamento, sua raiz e sua razão suficiente na volição ou ato relativo ao bem universal; pois em virtude da volição ou desejo por esse bem universal, ela é movida e determinada a desejar, buscar e escolher bens particulares como meios para alcançar o bem universal.
4. Como o ato da vontade pressupõe o ato do entendimento, que lhe apresenta o objeto como bom, a vontade é perfeitamente livre em relação aos bens particulares e finitos; pois falar de *bens* particulares e *finitos* é falar de coisas carentes de muitas perfeições e bens, ou de seres que envolvem uma mistura de bem e mal, de ser e não ser. Disto se segue,

por um lado, que o entendimento pode apresentar esses bens à vontade sob diferentes aspectos do bem e do mal; e, por outro, que a vontade, cujo objeto total e adequado é apenas o bem universal, está colocada, por assim dizer, acima desses bens finitos, domina-os e [416] realiza seus atos em relação a eles com indiferença e liberdade.

5. Do que foi dito até aqui se deduz: 1. que o ato da vontade humana com relação ao bem universal no concreto ou com a existência real, ou o que é o mesmo, com relação a Deus, claramente conhecido pelo entendimento, é necessário e não livre; porque a vontade não pode deixar de amar e aderir ao bem universal, que é seu objeto adequado, na hipótese do conhecimento presente e intuitivo desse bem, como acontece nos bem-aventurados que possuem a visão de Deus, o bem universal, supremo e infinito; 2. que se se trata do bem universal no abstrato, isto é, da felicidade em comum, o ato da vontade é necessário *quoad sepecificationem,* embora não seja *quoad exercitium;* isto é, pode suspender todo ato referente a esse objeto, sem pensar nele; mas, na hipótese de pensar na felicidade ou no bem universal, não pode abominá-los, e necessariamente os ama ou deseja: 3º que nos atos que se referem a bens particulares, finitos e concretos, a vontade é propriamente livre, podendo pôr ou suspender seus atos em relação a eles, amá-los ou abominá-los, escolhê-los ou rejeitá-los como meios, etc. Nessa superioridade e domínio da vontade em relação aos bens particulares reside o que se chama *indiferença,* condição essencial da liberdade.

Essa indiferença é chamada *objetiva* ou *subjetiva,* dependendo de como é considerada: seja por parte do objeto, que pode se apresentar sob diferentes aspectos e misturas de bem e mal, seja por parte da própria vontade, como energia superior por natureza aos bens particulares e finitos.

6º Daqui se conclui a divisão da liberdade em

a) Liberdade de *contradição,* que também se chama *quoad exercitium,* que compreende e diz indiferença em agir ou não agir, em pôr ou não pôr o ato.

b) Liberdade de *contrariedade,* que inclui a indiferença em realizar atos contrários ao mesmo objeto, como amar ou odiar.

c) Liberdade de *especificação,* que inclui indiferença em relação a vários atos, embora não estritamente [417] contrários, como a indiferença e a faculdade de escrever ou ler. Às vezes, esta é geralmente reduzida e confundida com a da contrariedade.

Mas não se deve conceber que a indiferença necessária à liberdade, ou melhor, nela embutida, deva ser sempre uma indiferença puramente *passiva* ou de perfeito *equilíbrio,* de modo que a vontade, ao escolher livremente, exclua toda inclinação ou propensão prévia a um dos extremos. Em vez disso, deve ser concebida como o resultado da energia inata, do domínio e da superioridade que a vontade tem sobre todos os atos que se relacionam com bens particulares e finitos. "Não admito", disse Leibniz a esse respeito, "uma indiferença de equilíbrio, e não acredito que alguém jamais escolha quando se é absolutamente indiferente. Uma escolha dessa natureza seria uma espécie de puro acaso."

Resumindo e aplicando a doutrina aqui exposta, podemos estabelecer as seguintes proposições:

1. Coerção e liberdade ou livre-arbítrio são absolutamente incompatíveis; pois a coerção procede de um princípio externo ao operador, e um ato livre de um princípio interno.
2. *Espontaneidade*, ou necessidade e determinação *ad unum,* e *liberdade* são compatíveis no mesmo poder, mas não no mesmo ato. Os atos com os quais amamos a felicidade ou o bem comum são espontâneos, necessários e determinados *ad unum;* mas não são verdadeiramente livres, como aqueles que atribuímos a bens particulares, determinados e concretos, embora ambos estejam enraizados no poder ou faculdade vital que chamamos de vontade.
3º O ato verdadeiramente e propriamente livre pressupõe e exige: 1º o conhecimento do objeto como bem particular por parte do entendimento; 2º que ele proceda do mesmo operador ou de um princípio interno, excluindo por conseguinte toda coerção; 3º que esse provir de um princípio interno não se dá por simples *espontaneidade,* mas com o poder de pôr [418] ou não pôr o ato, ou, em outros termos, excluindo a necessidade e a determinação naturais *ad unum;* 4º que ele proceda do princípio interno, isto é, da vontade, acompanhado de uma *indiferença* ativa e dominadora , em relação à natureza da vontade humana, como energia superior aos bens particulares e finitos, e como faculdade do bem universal.
4. A rigor, todo ato que procede da vontade pode e deve ser chamado de *voluntário,* como, por exemplo, o amor a Deus nos bem-aventurados; mas um ato *livre* também inclui aquele que procede da vontade de *tal maneira,* isto é, sem determinação a um ato ou objeto, com indiferença e faculdade *ad opposita.* Portanto, embora todo ato livre seja voluntário, nem todo ato voluntário é livre (1).
{(1) Disto se segue que a ideia de liberdade apresentada por Cousin é imprecisa e falsa quando ele escreve: "A ideia fundamental de liberdade é a de um poder que, sob qualquer forma que atue, age somente por meio de uma energia que é sua própria." Quando Deus ama a si mesmo, ele age por sua própria energia: quando os santos no céu amam a Deus, eles agem com sua própria energia interna, que é sua vontade, e ainda assim nesses atos não há verdadeira liberdade: portanto, é falso que seja suficiente para a liberdade que o ato seja posto ou proceda de uma energia própria.}
5. A liberdade ou livre-arbítrio no homem pode ser definida como *a capacidade de propor e não propor atos diferentes e contrários a determinados bens, ou aqueles percebidos como tais.* As últimas palavras indicam por que Deus pode ser objeto de livre escolha da vontade humana na vida presente, mesmo que o intelecto especulativo saiba e demonstre que Ele é, na realidade, o bem universal.
Se quisermos definir a liberdade, abstração feita do homem, isto é, como comum a ele, aos anjos e até a Deus, podemos dizer que ela é *: A faculdade de se determinar a fazer ou não fazer um ato por razões racionais.* [419]
6. A vontade humana pode ser definida como: "uma atividade vital e racional, em virtude da qual o homem deseja necessariamente o bem universal e deseja livremente bens particulares".
7. A primeira raiz do livre-arbítrio ou liberdade humana é o entendimento, isto é, a elevação da razão que a capacita a perceber e julgar a verdade e a bondade dos diferentes objetos que lhe são apresentados; pois essa elevação e universalidade da razão, e a consequente indiferença e faculdade de perceber, considerar e julgar objetos particulares sob diferentes

aspectos, contêm a razão *a priori* suficiente para a indiferença fundamental da vontade em relação a esses objetos, isto é, a possibilidade e faculdade de propor atos diferentes e contrários em relação a bens particulares.
8. A raiz próxima e imediata da liberdade é a receptividade universal da vontade, como energia racional e faculdade do bem; porque, na medida em que ela pode escolher entre bens particulares, porque e na medida em que seu objeto próprio e adequado é o bem universal; e como essa razão para o bem universal não é encontrada ou não é descoberta e manifestada nos objetos que o entendimento lhe apresenta como bons na vida presente, segue-se que nenhum deles *necessariamente* atrai a vontade para si, e a vontade retém sua independência e indiferença dominante sobre eles.
9. Portanto, a liberdade humana, ou o que se chama livre-arbítrio, devidamente considerada, compreende a ação do entendimento e da vontade; e por isso, sem dúvida, e neste sentido, Santo Tomás define o livre-arbítrio: *Facultas voluntatis et rationis.* [420]

II. Existência da liberdade humana.

Uma vez exposta a noção de liberdade humana, o senso comum e a experiência interna são responsáveis por demonstrar sua existência no homem.
a) O senso comum, ou melhor, o consentimento geral da raça humana, reconheceu e reconhece constantemente não apenas que o homem é senhor de suas ações, mas que essa liberdade ou faculdade de escolha constitui a característica mais principal e aparente de sua elevação e superioridade sobre os outros seres da criação que o cercam, cujas ações são necessárias e instintivas. Nem é causa e razão imediatas de outra forma, porque enquanto os animais, que são os seres que mais se aproximam do homem, são incapazes de inventar ou aperfeiçoar artes, indústrias, ciências, formas sociais e políticas, o homem realiza tudo isso e oferece uma perfectibilidade e mutabilidade indefinidas sobre todas essas coisas, e em geral com respeito aos elementos, fases e múltiplos estados daquele fenômeno sintético que chamamos de *civilização.*
b) A experiência interna nos leva ao mesmo resultado com força ainda maior, se possível, do que aquela que surge do consenso geral e dos fenômenos que acabamos de indicar. E, certamente, se a observação psicológica tem algum valor real; se o testemunho da consciência é uma razão de certeza e um critério de verdade, é necessário reconhecer que a existência da liberdade humana é uma das verdades e um dos fatos fundamentais e elementares da ciência. Porque meu sentido interior me diz com total clareza e sem que seja possível fugir de seu testemunho, que em mil circunstâncias, e dadas as condições necessárias para agir sobre um objeto, posso fazê-lo e também suspender [421] todo ato da vontade em relação a ele; que posso impor atos contrários ou diversos à mesma coisa, que sou mestre em falar ou permanecer em silêncio, em escrever ou ler, em desejar o bem ou o mal a uma pessoa, em pensar sobre o objeto A ou o objeto B, em suspender ou continuar uma ocupação iniciada, etc., etc. Este teste é, por sua própria natureza, o mais

eficaz e poderoso, bem como o mais universal e simples, porque atua com igual força sobre o sábio e o ignorante. Todos os sofismas e raciocínios da filosofia falharão em arrancar da pessoa mais ignorante a convicção e a certeza de que ela é completamente livre e no controle de suas ações em muitas ocasiões. Acrescente-se ao que foi dito que a negação da liberdade humana traz consigo a inutilidade, ou melhor, a negação daquilo que chamamos conselho, exortação, preceito, obediência, mérito, demérito, lei, elogio, censura, castigo: tudo coisas inúteis e sem razão de ser, se não houver em nós atos livres, como observa São Tomás (1).

{(1) «Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed es necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, et punitio, et laus, et vituperium. Nom enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. *QQ. Disp. Ruim,* cliente. 6º, art. um.}

A experiência, que demonstra a existência da liberdade humana, também nos ensina que essa liberdade no homem não abrange apenas uma diversidade de atos bons, mas também a faculdade de escolher entre o bem e o mal moral, isto é, a indiferença à contrariedade na ordem moral. Para que não se pense que essa indiferença seja essencial à liberdade, estabelecemos o seguinte [422]

Tese

A indiferença ou liberdade de contrariedade com relação ao bem e ao mal moral não pertence à essência ou natureza da liberdade, mas sim é uma imperfeição e defeito dela.

Para nos convencermos da veracidade desta tese, basta refletir e ter em mente:

1. Que em Deus existe uma liberdade verdadeira e, sem dúvida, mais perfeita do que no homem; e, no entanto, ela não inclui, mas exclui absolutamente, a indiferença ou a faculdade de escolher o mal moral, uma escolha que está em aberta contradição com a infinita santidade de Deus.
2. A liberdade, como manifestação da vontade, tem o bem como objeto e tende a ele por sua própria natureza, como a própria vontade, com a qual se identifica verdadeiramente. Portanto, se a liberdade, ou o que é o mesmo, se a vontade, em seus livres movimentos, se desvia do bem, é por ignorância, erro e desconsideração real do entendimento; ou por afeições e paixões que impedem, dificultam e distorcem seu movimento natural e tendência ao bem: então, a faculdade ou possibilidade de escolher o mal existe no homem por causa das condições e defeitos especiais que cercam o livre-arbítrio, e não porque essa possibilidade de escolha seja essencial e indispensável para a liberdade. Assim como a possibilidade de erro nos raciocínios feitos pelo entendimento e a consequente faculdade ou facilidade de se afastar da verdade é uma imperfeição e defeito de nossa razão, também a faculdade ou possibilidade de escolher o mal, afastando-se do bem e da ordem moral, é um defeito e imperfeição de nossa liberdade. Contudo, embora a faculdade de pecar não pertença à essência nem seja uma perfeição da liberdade, sua existência demonstra *a posteriori* a existência da liberdade no homem. Por isso, São Tomás afirma:

"que *escolher [423]* ou desejar o mal não é liberdade nem parte da liberdade, embora seja um sinal de liberdade": " *O mal antigo, nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum".* A doutrina aqui exposta e as palavras finais de Santo Tomás revelam o julgamento que deve ser formado da doutrina krausista professada por Tiberghien quando afirma que o mal é um *instrumento de progresso,* uma condição da liberdade humana, e que *esta seria impossível* se não nos fosse dada *a escolha entre o bem e o mal.* Deixando de lado anjos e santos, cuja existência e condições de felicidade talvez nada signifiquem para o krausismo, apesar de suas conotações místicas, deve-se reconhecer que, se a doutrina de Tiberghien fosse verdadeira, Deus seria menos perfeito que o homem, ou melhor, seria um ser imperfeito, visto que lhe falta a faculdade de escolher entre o bem e o mal. Segundo a filosofia cristã e a realidade das coisas, o mal pode ser *ocasião* para o bem, mas não um instrumento, o que equivale a dizer causa do progresso, isto é, do bem; e a liberdade humana, embora de fato implique a faculdade de escolher entre o bem e o mal, não significa que *não seja possível* no homem um estado de escolha entre diferentes bens e, consequentemente, uma liberdade, sem escolha, pelo menos próxima entre o bem e o mal. E digo *pelo menos próxima,* porque a flexibilidade radical ao mal é inseparável de toda criatura em razão de sua limitação essencial, ou como diziam os escolásticos, em razão de sua produção *ex nihilo.* Como prova e explicação de sua teoria da liberdade humana, o filósofo krausista acrescenta: "O mundo não é obra de uma vontade arbitrária; ele é fundado na essência divina; ele é como deveria ser... Para impedir a existência do mal e da malícia, teria sido necessário impedir a existência do homem e dos seres finitos; teria sido necessário deixar o mundo vazio ou sem conteúdo. Pois Deus não pode fazer o que é impossível e contraditório, e o impossível seria que um ser finito não fosse finito e, portanto, [424] sujeito ou negação e capaz de agir mal." {(1) Tiberghien, *Les Commendements de l'Humanité d'aprés Krause,* p. 156.} É verdade que o mundo não é obra de uma vontade arbitrária, se por vontade arbitrária se entende uma vontade caprichosa ou que age sem motivo racional; Mas se por vontade arbitrária se entende uma vontade que age livremente, então o mundo é obra da vontade arbitrária, porque existe em virtude da livre determinação de Deus. Aqui não há nada além de inexatidão de linguagem e confusão de ideias, como também acontece quando se acrescenta que o mundo é fundado na essência divina, e isso por duas razões: 1. porque e na medida em que a essência divina é o que contém o arquétipo deste mundo, pois contém a ideia de todos os mundos e seres possíveis; 2. porque somente a essência divina possui o poder ou a força de causalidade necessária para trazer o mundo do nada. Mas é falso, e muito falso, que o mundo seja fundado na essência divina no sentido krausiano, isto é, que o mundo seja uma manifestação necessária da essência divina, ou que esteja, na realidade, formalmente contido na essência divina. Que esse é o sentido e a ideia do filólogo belga é revelado pelas palavras que ele acrescenta quando diz que o mundo é como deveria ser, o que, especialmente na boca de um discípulo de Krause, equivale a dizer que o mundo não pode ser de outra forma, e que é tão necessário quanto a essência divina, da qual é um desenvolvimento, e na qual é fundado e contido. É

também verdade que Deus não pode fazer o que é impossível e contraditório, e consequentemente que ele não pode fazer um ser finito não finito e capaz de agir mal com uma capacidade radical e original; mas não é menos verdade que Deus tem em seu poder infinito meios mais do que suficientes para tornar essa capacidade radical para o mal compatível com a incapacidade próxima e efetiva para ele, ou [425] em outras palavras, para fazer o homem, sem prejuízo de sua liberdade e sem perder a capacidade original para o mal, agir bem de maneira constante e infalível. A teologia católica, ao falar da liberdade de Jesus Cristo como homem, ao falar dos santos confirmados na graça, e especialmente ao nos apresentar o exemplo da Mãe de Deus operando o bem de maneira constante e indefectível ao longo de sua vida, sem perder a liberdade humana, demonstra praticamente: 1º que a faculdade de operar o mal não é uma condição necessária disso; 2º que a defectibilidade radical de toda criatura, enquanto finita e produzida *ex nihilo,* não exclui a incapacidade próxima para o mal, uma indefectibilidade real e efetiva do bem em certas circunstâncias; 3º que Deus tem poder suficiente para impedir a *existência do mal e da malignidade, sem precisar impedir a existência dos homens e dos seres finitos;* 4º que o desprezo e a ignorância da teologia católica por parte dos filósofos racionalistas produzem neles não apenas o erro religioso e a falta de verdade revelada, mas também o erro filosófico. No que diz respeito à solução de certos problemas importantíssimos no campo da ciência, porque não podem utilizar a luz vívida que certas questões e soluções teológicas cristãs lançam sobre os problemas mais transcendentais da filosofia.

Objeções

Obj. 1. O argumento tomado dos sentidos internos para provar a existência de nossa liberdade carece de força; porque a consciência nos diz que sim, que volições e noções são realizadas dentro de nós; mas não nos diz se esses atos procedem da livre determinação de nossa própria vontade ou de algum princípio externo.

Resposta: Esta objeção, apresentada por Bayle e posteriormente repetida pelos céticos e fatalistas, está em manifesta contradição [426] com o próprio testemunho de consciência que ela busca negar ou evadir. Pois a verdade é que o sentido íntimo não apenas testemunha com toda a clareza que volições e noções existem em nós, mas também que somos mestres em colocá-las ou não colocá-las, em suspendê-las ou continuá-las, em colocá-las em relação ao objeto A ou ao objeto B; isto é, o testemunho de consciência abrange a existência desses atos e, ao mesmo tempo, seu *modo* e origem. Na verdade, nem Bayle nem todos os sofistas serão capazes de extrair do homem mais ignorante a convicção, a evidência e a certeza de que, quando levanta o braço, o levanta livremente, com a faculdade de não levantá-lo e *porque quer* levantá-lo.

Isto sem levar em conta que a consciência distingue e separa perfeitamente o ato necessário do ato livre, o que prova que seu testemunho abrange algo mais do que a simples existência do ato.

Obj. 2ª Segundo a noção de liberdade acima mencionada, ato livre é aquele que está de tal modo ao nosso alcance que o pomos em ação quando queremos; assim, de um ato

meramente espontâneo e necessário, pode-se dizer com verdade que o pomos em ação quando queremos, pois quando amamos, por exemplo, a felicidade, esse amor procede da vontade porque e na medida em que *ela quer* essa felicidade: logo, a liberdade é compatível com a necessidade ou determinação *ad unum.*

Resposta. Para responder a esta objeção, basta estabelecer o significado das palavras, distinguindo a primeira proposição nos seguintes termos: Um ato livre é aquele que está ao nosso alcance e que impomos quando desejamos, *de tal forma que a razão plena e adequada para impô-lo seja a nossa única escolha ou a determinação eletiva e indiferente da vontade, seja concedida: no sentido de que é suficiente que esteja de acordo com a inclinação da vontade, ou que é suficiente que o ato não envolva coerção,* seja negado. Não é o mesmo impor um ato *por querer* impô-lo, do que impor um ato *porque* se quer impô-lo. Para o mesmo propósito, basta que o ato da vontade não seja contra a sua [427] inclinação natural, e que nenhuma violência ou coerção física intervenha na sua origem e existência: para o segundo, é também necessário que a razão suficiente para a posição do ato seja a volição livre ou eletiva da vontade.

Obj. 3ª A ação da vontade, como potência livre, pressupõe a ação prévia do entendimento e seu juízo quanto à bondade e à maldade do objeto: portanto, a determinação da vontade quanto ao sujeito não é verdadeiramente livre, pois essa determinação é regida e regulada pelo juízo do entendimento quanto ao objeto em que se funda a escolha da vontade.

Resposta: A solução para este argumento requer as seguintes observações preliminares:

1º Existem dois juízos do entendimento sobre o bem: um *especulativo,* pelo qual julgamos que o objeto A é bom ou mau em si mesmo, independentemente das circunstâncias e de sua relação conosco; outro *prático,* pelo qual julgamos que o objeto A é bom ou mau para nós nas circunstâncias e condições presentes.

2. Os filósofos estão divididos quanto à natureza da conexão entre a escolha da vontade e o juízo prático do entendimento em relação ao objeto. Alguns sustentam que essa conexão é necessária, de modo que a escolha ou determinação da vontade sempre se conforma ao juízo prático do entendimento quanto à bondade ou maldade do objeto, ou, o que dá no mesmo, quanto à adequação ou inadequação do objeto e do ato A para mim nas circunstâncias em que me encontro. Outros, ao contrário, sustentam que essa conexão não é necessária e que, qualquer que seja o juízo prático do entendimento em relação ao objeto, a vontade, em virtude de sua energia inata e de seu domínio sobre bens particulares, pode escolher o oposto do que o entendimento lhe dita ou praticamente julga. Os defensores da primeira opinião respondem à objeção dizendo que a escolha da vontade é sempre livre; porque dado um julgamento prático do entendimento sobre [428] o objeto A, a vontade pode mover e aplicar o entendimento para variar seu julgamento, examinando e considerando o objeto de outros pontos de vista. Para aqueles que defendem esta última, basta negar a conexão necessária entre o juízo prático do entendimento e a escolha da vontade. E esta opinião parece mais condizente com a natureza da vontade como faculdade livre e mais em harmonia com o testemunho dos sentidos internos quanto à sua independência e superioridade sobre os bens finitos.

Somos da opinião de que a escolha da vontade não é *necessariamente* determinada pelo julgamento do entendimento, mas de *maneira contingente,* isto é, preservando a possibilidade e a faculdade de escolher o contrário, ainda que admitamos que ordinariamente — *ut plurium* — isto é, na maioria dos casos, a escolha da vontade é determinada pelo julgamento do entendimento.

{(1) Leibnitz parece ter a mesma opinião que nós, embora esta opinião não possa ser facilmente conciliada com as suas teorias sobre *razão suficiente* e otimismo. Aqui estão suas palavras: «Quelque percéption qu'on ait du bien, l'effort d'air après le jugement, qui fait à mon avis *l'essence de la volonté,* en est distingué... C'est ce qui fait que nôtre âme a tant de moyens de resister à la verité qu'elle connait, et qu'il ya un si grand trajet de L'esprit au coeur... Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté não é par si necessaire qu'on pourrait penser.» *Essais de Théod.,* parte. 3º, não. 311.}

Capítulo Três
A Essência da Moralidade
Artigo I
Princípios constitutivos da moralidade e sua origem nos atos humanos.

Pode-se dizer que o problema atual é uma demonstração prática da importância científica das teorias psicológicas e metafísicas, e do vínculo íntimo e necessário que existe entre metafísica e moralidade.

Para se convencer disso, basta dar uma rápida olhada nas principais teorias sobre a origem e a natureza da moral, pois elas se relacionam com a doutrina metafísica de seus autores. A partir daqui

a) *O sistema da escola sensualista,* que, partindo do princípio da sensação como faculdade fundamental e única do homem, não reconhece nenhuma distinção entre o bem e o mal além daquela resultante do prazer e da dor, identificando e definindo fundamentalmente de maneira mais ou menos explícita a bondade das ações humanas pelo bem-estar que elas trazem consigo, e a malícia pela dor ou desconforto. [430]

Por meios diretos ou indiretos, chegam a esta teoria as diferentes escolas sensualistas, materialistas, socialistas e comunistas, e a de Hobbes (1), que poderíamos chamar de teoria do egoísmo despótico.

{(1) «Para Hobbes, escreve Cousin, l'idée du bien et du mal n'a d'autre fondement que la feeling agréable ou désagréable... L'homme est capa de jouir et de souffrir; sa loi unique est de sufrir o menos possível, e de desfrutar de mais possível. Puisque Telle est la loi unique, il a tous les droits que esta loi lui confère; il peut tout pour sa conservation, et son bonheur; il a le droit de sacriffer tout à soi... C'est l'etad de nature, qui n'est pas autre escolheu que l'etat de guerre, le combat de tous contre tous... O estado social é uma instituição de um poder publicado mais forte que todos os indivíduos, capaz de fazer com que suceda a paix à guerra e impuser a todos a realização de ce qu'elle aura jugé útil, c'est-à-dire, juste. Mais como as paixões compreendidas são uma revolução natural e necessária contra a nova autoridade, esta autoridade não pode ser tão forte; e Hobbes coloca a espécie humana entre a alternativa da anarquia ou do despotismo, que será d'autant plus conforme ao fim do qual será mais absolu.» *História da Filosofia,* aula 11, pág. 380.}

b) A *teoria utilitarista,* que busca a origem e a natureza da moralidade na utilidade, seja ela individual ou social. A escola *humanitária* de Leroux e a escola hegeliana de esquerda também podem ser reduzidas a essa teoria. Essas escolas, ao deificar a humanidade, não

reconhecem moralidade nos atos humanos além de sua relação com seu desenvolvimento e progresso indefinido.
(c) A *teoria da sensibilidade moral,* que explica a distinção entre o bem e o mal por sentimentos instintivos, que nos compelem a considerar algumas ações como boas e outras como más. Essa teoria assume várias formas. Alguns explicam a distinção entre o bem e o mal pela *satisfação interna* que experimentamos ao realizar ou perceber certas ações em outros, e um sentimento contrário ao realizar ou perceber outras. Smith e alguns outros buscam a diferença moral entre ações em [431] antipatia e simpatia. Reid e os principais representantes da escola escocesa ensinam que o bem e o mal morais constituem o objeto de uma faculdade *sui generis,* assim como a luz e as cores constituem o objeto da visão. A essa faculdade ou *senso moral,* como também é chamado, pertence não apenas o discernimento entre o bem e o mal, mas também o reconhecimento dos primeiros princípios e verdades da ordem prática.
d) A *teoria positiva,* que deriva a moralidade das ações e da diferença entre o bem e o mal, seja da lei positiva divina, seja da lei humana, isto é, do livre-arbítrio de Deus ou dos homens, como Puffendorf, ou da opinião dos homens, como Saint-Lambert.
Como as condições e o propósito deste trabalho não nos permitem entrar na exposição e refutação detalhada de cada uma dessas teorias morais, nos limitaremos a algumas considerações gerais sobre elas.

Tese 1ª
O sistema que faz com que a bondade moral dos atos humanos consista no prazer e na utilidade pessoal é ímpio e errôneo.

É ímpia porque envolve a negação da vida futura, da imortalidade da alma, da Providência divina e, consequentemente, de toda religião. Na realidade, se os defensores dessa teoria afirmam que a moralidade dos atos humanos coincide com o bem-estar, a utilidade e o prazer que os acompanham, é porque pensam e ensinam que esses são os únicos bens verdadeiros e reais que o homem pode alcançar. *É errônea:* 1º porque está em aberta contradição com o senso comum, por um lado, e, por outro, com o que a razão e a ciência ensinam e demonstram sobre a imortalidade da alma, a existência de uma vida futura, a Providência divina e outras verdades análogas; 2º porque daí se seguiria que a ação de quem se entrega ao tormento e à [432] morte em defesa da religião ou da pátria é viciosa e moralmente má, digna de censura e tanto mais imoral quanto maiores forem os tormentos sofridos por tal causa; ao passo que devemos reconhecer como virtuosa e louvável a ação de quem traiçoeiramente mata um amigo para gozar do seu dinheiro.

Tese 2:
A teoria da escola utilitarista e a do sentimento moral devem ser

rejeitadas por serem insuficientes para explicar a origem e a natureza da moralidade.

A) A teoria utilitarista é insuficiente e inadmissível:

1. Porque disso decorre que qualquer ação humana, por mais imoral e ilícita que seja por natureza, deixaria de sê-lo e se tornaria moral, honesta e lícita, simplesmente porque é de alguma utilidade para a comunidade ou sociedade; algo que, além de ser repugnante à razão e ao senso comum, subverte o bem e o mal moral.
2. Se a moralidade de uma ação depende de sua relação com a utilidade pública e social, deve-se dizer que as razões para o bem e o mal, o justo e o injusto, a moral e a imoralidade se aplicam apenas às ações que se relacionam com a comunidade ou a sociedade. Portanto, não haverá moralidade ou imoralidade em ações que se relacionam com o indivíduo que as realiza, nem mesmo naquelas que comandam outro indivíduo sem qualquer significado para a sociedade. Portanto, ações inábeis que não se relacionam com outra pessoa, pensamentos e desejos íntimos, ódio ou blasfêmia contra Deus, não serão atos moralmente maus.

B) A *teoria do sentimento moral* ou do afeto sensível é igualmente inadmissível:

1º Porque se baseia na hipótese gratuita de uma faculdade especial para a percepção do bem e do mal, para a qual a razão é suficiente e mais do que suficiente, à qual pertence própria e verdadeiramente o conhecimento e o discernimento entre o bem e o mal da ordem moral [433].

2º Porque, ao atribuir ao *sentimento* essa percepção e esse discernimento, e sobretudo o conhecimento dos primeiros princípios ou axiomas da ordem moral, abre-se a porta ao sensualismo.

3. A satisfação e o remorso interiores, a antipatia e a simpatia que experimentamos, respectivamente, ao realizar ou testemunhar certas ações, indicam que existe uma distinção real entre elas, mas não constituem essa distinção: essas afeições são o resultado, não a causa, da moralidade ou imoralidade das ações. Em suma, essa teoria confunde o efeito com a causa. Uma ação não é moralmente boa ou má porque produz ou determina em nós afeições de simpatia ou antipatia, mas, ao contrário, excita essas afeições porque é boa ou má.

Tese 3:
A moralidade não depende nem procede do livre-arbítrio de Deus.

Esta tese destrói fundamentalmente todas as teorias que apontam para leis positivas, sejam elas divinas ou humanas, como origem e razão suficiente para a moralidade; pois sem elas, a moralidade não depende da vontade de Deus, muito menos da lei divina, que é a expressão parcial desse livre-arbítrio de Deus, e menos ainda da lei humana, que é inferior em todos os aspectos à lei divina.

Razões:

1. Há atos humanos tão íntima e essencialmente relacionados à ordem moral que não podem existir ou ser concebidos exceto com o atributo de bondade ou malícia moral. Assim, por exemplo, a blasfêmia ou o ódio a Deus são atos essencialmente maus, de modo que a malícia moral entra no conceito necessário de sua essência: portanto, uma vez que as essências das coisas são imutáveis e, portanto, independentes [434] do livre-arbítrio de Deus, a moralidade das ações humanas só pode ser considerada dependente da vontade de Deus, em um sentido hipotético e indireto, isto é, na medida em que, se Ele não tivesse criado o mundo ou os homens, seus atos morais não existiriam.
2. É indubitavelmente verdade que, antes do livre-arbítrio de Deus, e independentemente de seus decretos relativos à criação e existência do homem, concebemos algumas ações como boas e outras como más, sem que seja possível separar ou negar esses predicados de certas ações sem destruir sua essência ou conceito próprio. É-nos tão impossível conceber o ódio a Deus como bom quanto conceber um triângulo circular. A moral, portanto, considerada em si mesma e em sua natureza íntima, é tão imutável, eterna e necessária quanto as essências das coisas são necessárias, eternas e imutáveis; e assim como concebemos essas essências como anteriores e independentes da vontade divina, porque as representações ou ideias que lhes correspondem na essência divina o são, também devemos conceber e afirmar que a ordem moral é anterior e independente, por sua natureza, da vontade de Deus. Porque antes disso, *pro priori* a qualquer livre determinação da vontade divina, como diziam os escolásticos, na essência de Deus algumas coisas são representadas como boas e outras como más. Refutados os principais erros relativos à constituição e à essência da moral, apresentaremos nossa teoria da forma mais breve possível, condensando-a nas seguintes proposições:
1. A origem primitiva da ordem moral absoluta, isto é, da própria moralidade, é Deus, como essência e inteligência infinitas. Como essência infinita, Ele contém o fundamento real e os arquétipos de todas as coisas ou essências possíveis, e entre elas, coisas e ações boas e más. Como inteligência infinita, ela conhece intuitivamente essas essências expressas e representadas nas ideias divinas e, ao mesmo tempo, a relação e dependência necessária que essas [435] essências têm com Deus em razão de seu fim último, na hipótese de serem criadas por ele.
2. A moral *humana*, isto é, a ordem moral aplicada ao homem, consiste na equiparação de suas ações a Deus como fim último, realizadas em harmonia com as condições próprias da natureza humana, isto é, por meio de ações livres. Isso equivale a dizer, em outras palavras, que certas ações humanas, na medida em que e por essa razão, são essencialmente morais, na medida em que se conformam e são a expressão da ordem necessária que as naturezas finitas estabelecem em Deus como fim último de sua existência e de suas operações.
3º Como o homem não possui intuição nem conhecimento direto e imediato das equações possíveis e das múltiplas relações dos atos com Deus em relação ao fim último, ele tem impressa em seu coração a lei natural, na qual, e pela qual, como derivação e impressão da lei eterna, estão contidas as relações fundamentais de conformidade ou não

conformidade entre os atos humanos e Deus como fim último do homem e como origem primitiva da ordem moral absoluta.

4. Mas, como a lei natural nos é promulgada e nos é dada a conhecer, por assim dizer, pela razão, que nos revela sua origem, sua força, seus preceitos e sua sanção, é a partir daqui que a razão humana pode ser considerada o princípio próximo da moral, pois é ela que nos diz que o ato A é bom, porque termina ou se refere ao objeto B, da maneira e com as condições necessárias para executar e cumprir a lei natural, expressão por sua vez da lei eterna ou razão divina, na qual estão representadas as diferentes relações das existências finitas entre si, e a relação fundamental e necessária das mesmas com Deus, princípio e fim de tudo.

5. Do que foi dito, é fácil compreender em que sentido e por que São Tomás ora refere a moralidade à razão, ora ao objeto, ora à lei eterna ou a Deus como fim último do homem. Todas essas coisas estão relacionadas e subordinadas umas às outras, e cada uma delas expressa a ordem moral de maneira mais ou menos direta e imediata. [436] Assim, por exemplo, dizer que a moralidade depende de sua relação com o objeto e da conformidade deste e do ato com a razão, equivale essencialmente a dizer que ela depende da lei eterna; pois a razão humana, na medida em que é princípio, norma e causa da moralidade, está ligada por meio da lei natural à lei eterna, ou, se preferir, à razão divina, da qual a lei natural é uma derivação e uma participação da razão humana. Por isso, Santo Tomás, depois de ter dito que a razão causa a moralidade do ato humano, prescrevendo e apresentando à vontade o objeto como moral, isto é, como conforme e relacionado à ordem moral, acrescenta: *Quoad autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.*

6. Esta teoria também tem a vantagem de conter a razão suficiente para a distinção essencial, primitiva e imutável entre o bem e o mal moral; porque esta distinção se baseia, por um lado, na relação essencial e necessária do homem com Deus como fim último de sua existência e operações, e, por outro, nas próprias essências das coisas, na medida em que dão ordem à lei eterna, que se identifica com a razão divina, na qual preexistem as essências de todas as coisas e suas relações necessárias entre si e com seu fundamento real, que não é outro senão a essência de Deus.

7. Se alguém objetar que esta teoria explica e contém a razão e a causa suficientes da moralidade com respeito a atos que são intrinsecamente bons ou maus, mas não a daqueles atos cuja moralidade depende de leis divinas ou humanas positivas, por exemplo, de ações que são ditas moralmente más porque são proibidas por alguma lei positiva, responderemos que, na realidade, a moralidade dessas ações depende originalmente da lei eterna e é indireta e mediatamente refundada na lei natural. A razão e a prova disso é que, na medida em que essas ações se conformam e são reguladas pela lei positiva, elas são moralmente boas, porque e na medida em que [437] envolvem conformidade com a lei eterna e natural, que prescreve e designa como essencialmente moral e boa a obediência aos superiores legítimos.

Artigo II
Espécies e efeitos da moralidade.

Deixando de lado as disputas entre as escolas de pensamento sobre se a indiferença é ou não uma espécie de moralidade, é indubitavelmente verdade que, considerando as ações humanas *em forma individual,* isto é, como atos singulares procedentes do indivíduo A em circunstâncias B ou C, as espécies de moralidade são unicamente *a bondade* e *a malícia.* A razão é que todo ato singular deliberado inclui necessariamente uma relação com algum fim determinado e concreto na intenção do agente. A lei natural prescreve que o homem aja racionalmente; o que significa que o fim que o homem propõe em seus atos livres deve estar em conformidade com a reta razão. Disto se segue que todo ato singular deliberado é necessariamente bom ou mau; pois se o fim do agente ao realizá-lo estiver em conformidade com a razão, o ato será moralmente bom, desde que não seja viciado por outras causas; caso contrário, será moralmente mau. Em outras palavras, há ações que, se considerarmos apenas seu objeto no abstrato e *secundum se,* são moralmente indiferentes, como andar, escrever ou falar; mas essa indiferença objetiva é necessariamente determinada pelas circunstâncias, ou pelo menos pelo propósito da pessoa realizar a ação deliberadamente e com a intenção prévia de algum fim.
Daqui se conclui que a moralidade completa e adequada do acto está relacionada com três elementos, que são: [438]
a) O *objeto;* porque o ato não pode ser completamente bom na ordem moral se o seu objeto não o for.
b) O *fim;* porque, ainda que o objeto imediato e direto do ato humano seja o bem, não haverá bondade perfeita no ato se, ao executá-lo, a vontade subordinar o ato e o objeto imediato a um fim contrário à ordem moral.
c) *As circunstâncias,* por fim, também influem na moralidade do ato, porque são acidentes do ato que podem estar relacionados à ordem moral.
Um ato não pode ser moralmente bom no sentido absoluto e próprio, exceto na condição de combinar estes três elementos e princípios da moralidade, sendo o efeito de qualquer um deles suficiente para viciar a ação moral: *bonum ex integra causa; malum ex quocunque defectu,* como diziam os antigos escolásticos a esse respeito. Esta doutrina se opõe radicalmente à teoria daqueles que dizem que o fim santifica os meios, bem como à doutrina daqueles que afirmam e afirmam que a moralidade do ato é independente da intenção. Se o objeto do ato for mau ou contrário à ordem moral, como é o caso do roubo, o ato não se tornará bom, não importa quão boa seja a intenção ou o fim da pessoa que o pratica. Ao contrário, se o fim do ato se opõe à ordem moral, ou se a intenção é má, o ato será moralmente viciado, apesar de sua relação com um objeto bom, como aconteceria com alguém que desse esmola aos pobres com a intenção de adquirir glória vã ou induzi-los ao pecado. Para que o ato, então, seja verdadeira e realmente bom na ordem moral, deve sê-lo sob a tríplice relação indicada (1). Isto não nos impede, porém, de podermos [439] dizer verdadeiramente que a moralidade que o acto recebe do objecto é mais

importante do que aquela que recebe do fim e das circunstâncias, e isto por duas razões, entre outras:

{(1) «Nihil prohibet, escreve São Tomás a este respeito, actioni habenti unam praedictarum bonitotum, deesse aliam: et secundum hoc contingit actionem, quae est bona secundum circunstâncias, ordinari ad malum finem, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitotes concurrant.» Soma. Teol. 1ª, 2ª, pergunta. 18, art. 4º.}

1. Porque o objeto é a causa principal da adequação ou oposição do ato à ordem moral e contém a razão primária e *per se* suficiente para a distinção específica e essencial dos atos morais. Se o homicídio e a blasfêmia são pecados distintos em espécie e contêm uma imoralidade essencialmente distinta, é porque seus objetos são especificamente distintos.

2. Porque o fim e as circunstâncias se combinam no objeto, pois o fim nada mais é do que um objeto indireto e acidental, acrescentado ao direto e natural; e as circunstâncias nada mais são, na realidade, do que acidentes do objeto considerado em termos concretos, de modo que podem ser consideradas como modificações dele. Dentre os efeitos, ou melhor, consequências e efeitos da moralidade, os principais são:

a) *Imputabilidade moral,* que decorre da liberdade na medida em que se relaciona com o objeto moral. Assim, a imputabilidade abrange, por assim dizer, dois elementos, a saber: 1. *a liberdade;* já que o ato não é imputado, ou na medida em que é imputado, ao agente, na medida em que este o pratica livremente, com o poder e a indiferença de o impor ou não; e daí a ausência de imputabilidade nas ações dos animais, das crianças e dos loucos; 2. *a relação com a ordem moral conhecida;* porque, se faltar o conhecimento explícito ou implícito dessa relação, a ação, ainda que livremente imposta, não é moralmente imputável ao agente. E digo *moralmente,* ou no âmbito da consciência, porque o direito humano, e especialmente o direito civil, tendem a imputar certas ações mesmo quando falta essa condição, especialmente quando se trata daquelas que prejudicam a outrem.

b) *Mérito* e, consequentemente, *demérito.* Como o conceito de mérito é correlativo ao de recompensa, a razão do mérito corresponde principalmente ao ato moral, na medida em que é realizado como um presente a alguém, a quem o ato não é [440] devido em razão de algum contrato ou obrigação especial. Assim, para que um ato humano seja meritório na ordem natural, quatro condições principais são necessárias: 1. *que o ato seja feito livremente,* porque onde não há liberdade não há mérito; 2. *que o ato seja moralmente bom,* porque atos maus excluem a razão do mérito; 3. *que a coisa seja feita como um presente a outro,* isto é, a quem deve conferir a recompensa, uma vez que a pessoa que dá a recompensa só deve a recompensa a quem faz a coisa em seu presente e serviço; 4. *que o trabalho seja gratuito e próprio,* de modo que aquele em cujo presente é feito não tenha seu próprio direito a ele, nem tenha dado à pessoa que o faz os meios e instrumentos para o trabalho. Esta última condição não se cumpre na ação humana em relação a Deus; pois o homem é obrigado, por mais de uma razão, a praticar seus atos em obediência a Deus e, além disso, porque de Deus recebeu natureza, razão e vontade, por meio das quais pratica seus atos morais dignos de mérito. Disto se segue que, embora o homem seja digno de mérito em relação a outro homem, em relação a Deus, ele o é apenas em um sentido impróprio, e não de acordo com a razão perfeita da justiça.

Capítulo Quatro
Causa Eficiente e Princípios do Ato Moral

Já vimos que a liberdade constitui uma condição essencial *sine qua non* da moralidade. Disto se segue que a vontade, como faculdade livre, é a principal causa eficiente e o princípio próximo dos atos morais. No entanto, o ato da vontade está em uma relação necessária com o entendimento, ao qual pertence o conhecimento prévio do objeto da vontade; e, por outro lado, a energia da vontade, como origem e causa dos atos morais, está em relação com os hábitos morais chamados virtudes e vícios, e também com a ajuda ou influência que pode receber de Deus para a execução do ato moral. É necessário, portanto, considerar o ato moral humano em termos de suas relações: 1º com o modo de conhecer o objeto e as condições que modificam a liberdade do ato; 2º com as virtudes morais; 3º com a graça. [442]

Artigo I
Condições que influenciam a vontade como princípio de ação livre e moral.

1. Em geral, um ato *voluntário é definido como aquele que procede de um princípio interno com conhecimento do fim para o qual tende.* Se esse conhecimento do fim for perfeito, de modo que o agente conheça a razão formal para o fim e sua relação ou proporção com os meios, como ocorre com agentes intelectuais, então há um *ato voluntário perfeito.* No entanto, se a coisa é apenas conhecida ou percebida como boa materialmente e tende a ela em virtude de movimentos instintivos, sem conhecer a razão universal ou *formal* para o bem ou sua relação e proporção com os meios, como ocorre com os animais, então há um *ato voluntário imperfeito.*
2. O ato voluntário também se divide em *necessário* e *livre.* O primeiro é acompanhado de uma determinação *ad unum,* de modo que não há indiferença ou faculdade na vontade de estabelecê-lo ou não, como ocorre no amor à felicidade, na hipótese de que se pensa nela, e no amor com que os bem-aventurados amam a Deus. Diz-se que um ato *livre* é acompanhado de faculdade e indiferença quanto à sua execução.
3. Quando algo é pretendido e escolhido explícita e diretamente pela vontade, diz-se que é *formalmente voluntário;* se não é pretendido diretamente, mas escolhe algo que é sua causa, ou com o qual está conectado, diz-se que é *virtualmente voluntário.* O primeiro também é geralmente chamado de *direto,* e o segundo *de indireto.* Quando [443] alguém se embriaga, prevendo que nesse estado proferirá palavrões, a embriaguez é formalmente voluntária, e os palavrões são virtualmente voluntários.

Para que esse efeito voluntário *virtual* ou *in causa* seja moralmente imputável ao agente, devem ser atendidas as três condições seguintes: 1º que o efeito seja previsto, ou possa e deva ser previsto pelo agente, tendo em conta as suas circunstâncias; 2º que esteja no seu poder e faculdade não fornecer a causa; 3º que tenha a obrigação de não a fornecer.
4. Voluntariedade *positiva* refere-se ao que envolve a realização ou execução de um ato específico. *Voluntariedade negativa refere-se* à não realização de um ato em circunstâncias determinadas por lei.
5. É necessário ter em mente a distinção entre atos que são chamados *elicitados,* nome que damos aqui àqueles que são consumados na e com a única vontade, como querer, amar, desejar, etc.; e *atos comandados,* que são consumados ou executados por meio e com a intervenção do corpo, como mover-se, falar, levantar a mão, etc.
Supondo-se isso, as causas ou condições que podem influenciar a vontade, como princípio do ato humano, e consequentemente sua moralidade, são principalmente quatro: a violência, o medo, a ignorância, a concupiscência ou as paixões.

Violência

Isto significa aqui a coerção completa do ato, isto é, de uma força *física* e *absoluta,* que é o único princípio e causa total do ato, como acontece quando alguém, fazendo todos os esforços possíveis para permanecer parado, é arrastado e posto em movimento por uma força superior. Disto se segue: 1. Que esta violência pode ocorrer com relação a atos comandados, por esta mesma razão e na medida em que são realizados pelos membros externos; 2. Que com relação a atos elicitados, a vontade humana é incapaz de violência; porque não há causa que possa compeli-la a desejar em seu interior o que não deseja, a amar ou desejar o que abomina, etc.; 3. Que atos realizados por violência absoluta e física [444] são incapazes de moralidade, uma vez que a violência não só destrói a liberdade, a condição indispensável da moralidade, mas também destrói até mesmo a razão geral da volição, uma vez que o ato, realizado desta forma, não procede de um princípio interno, mas de um externo ao sujeito do ato ou movimento.

O Medo

Pode ser *grave* ou *leve.* Para ser grave, são necessários os seguintes requisitos: 1. que o mal temido seja grave, pelo menos em relação ao sujeito ou pessoa temida; 2. que seja verdadeiramente iminente, ou que sua invasão seja certa ou muito provável.
O medo grave não destrói a liberdade absoluta do ato; pois a vontade retém a faculdade de pôr ou não pôr em prática o ato ao qual é impelida e excitada pelo medo, e por essa razão se diz que as coisas *feitas* ou executadas sob a influência do medo grave são voluntárias *simpliciter,* e involuntárias *secundum quid.* Daí que o medo, ao diminuir a livre espontaneidade do ato, também diminui sua moralidade ou imoralidade; por essa razão, os moralistas ensinam que o medo grave desculpa o pecado mortal em coisas que estão dentro do escopo da lei humana, mas não naquelas que são intrinsecamente más, exceto no caso excepcional de perturbar completamente o uso da razão.
Ignorância Pode ser antecedente, concomitante e consequente, quanto ao ato ou determinação da vontade com vistas ao objeto. *Diz-se que antecedente* é aquilo que é

anterior ao ato da vontade, e é a causa da escolha ou da prática de um ato que não seria executado, se não houvesse tal desconhecimento sobre tal objeto e suas condições. *Diz-se que concomitante* é aquela ignorância anterior ao ato da vontade, que *com* essa ignorância estabelece um ato, que estabeleceria igualmente mesmo que tal ignorância não existisse a respeito do objeto ou das circunstâncias que servem como término do ato. O exemplo comum de alguém que atira em um amigo, pensando que era uma peça de caça, e de alguém que atira [445] em seu inimigo, pensando a mesma coisa, mas com a determinação ou disposição interna de executar o tiro, se soubesse que era seu inimigo, indica a diferença entre essas duas espécies de ignorância, em suas relações com o ato humano como livre e moral. No primeiro caso, a pessoa comete e realiza o ato *por* ignorância e *por* desconhecer a natureza e as condições do objeto. No segundo caso, ela realiza o ato *ignorando* a natureza do objeto, mas não *por causa dessa ignorância, visto que teria* realizado o ato *mesmo que* não ignorasse a natureza e as condições do objeto. Uma vez que a liberdade perfeita e a moralidade do ato exigem e pressupõem o conhecimento de sua relação com o objeto, como seu termo e especificação, a ignorância antecedente destrói a liberdade necessária à imputabilidade moral, seja porque exclui o conhecimento da bondade e da maldade morais do ato, seja porque o ato é contrário à livre inclinação e determinação da vontade. Este não é o caso da ignorância concomitante. que, embora desculpe no foro externo da responsabilidade moral, por desconhecimento da própria bondade ou malícia do ato, não desculpa no foro interno da consciência, porque não é contra a inclinação e determinação habitual da vontade em relação a esse ato, o que, embora em si não seja pecado, é a má disposição habitual da vontade. A ignorância é *consequente* quando é efeito da própria vontade, isto é, quando o operador escolhe e quer ignorar algo, seja por *volição direta,* como se verifica em alguém que opta por não conhecer a doutrina cristã para pecar mais livremente e sem remorso; seja por *volição indireta,* como quando alguém, por negligência, preguiça ou causas semelhantes, não adquire o conhecimento necessário para desempenhar adequadamente o seu trabalho, resultando dessa ignorância em atos moralmente maus ou prejudiciais a outrem. A primeira, em regra geral, não remove nem diminui a responsabilidade moral do ato; mas a segunda diminui a bondade ou malícia do ato, e isto em maior ou menor grau [446] conforme a ignorância que dá origem a tais atos seja mais ou menos culpável e voluntária. *Concupiscência* Termo usado aqui para abranger todas as *paixões* ou movimentos do apetite sensitivo. Essas paixões, quando precedem o ato da vontade, aumentam a razão geral da volição, pois contribuem para tornar o ato mais veemente e intenso; mas diminuem sua liberdade devido à obscuridade e perturbação que produzem na razão, impedindo, por assim dizer, a serenidade e a independência do julgamento em relação ao objeto da paixão excitada. Por essa razão, a concupiscência *antecedente* diminui a moralidade do ato da vontade. Se os movimentos das paixões são posteriores ao ato da vontade, às vezes seguem o ato da vontade por *um* fluxo natural e espontâneo, porque os atos da vontade naturalmente excitam e determinam no apetite sensível paixões análogas ao objeto concreto do ato A da vontade; e neste caso, a concupiscência não aumenta nem

diminui a liberdade ou a moralidade, e é apenas um sinal a *posteriori* da maior ou menor intensidade da ação livre procedente da vontade. Outras vezes, os movimentos das paixões são, no todo ou em parte, um efeito voluntário e livre da própria vontade, que se esforça por excitar as paixões correlatas e, por assim dizer, paralelas aos seus atos, a fim de aumentar sua intensidade e veemência; e neste caso, a concupiscência aumenta, ou melhor, multiplica a moralidade. Porque à bondade ou malícia própria da vontade em seu ato anterior, acrescenta-se a bondade ou malícia das paixões, como ações e coisas realizadas em virtude da livre escolha e determinação da vontade. [447]

Artigo II
Virtudes morais.

1ª Noção geral de virtude moral.

Por virtude moral, entendemos uma certa capacidade de realizar o bem moral, isto é, de agir corretamente em relação a um determinado sujeito. Essa capacidade de agir bem em relação a certos objetos é adquirida pela repetição de atos bons, e sua intensidade subjetiva aumenta e pode crescer com a repetição desses atos, até formar o que chamamos de *hábito* ou *costume,* que se diz constituir uma segunda natureza; pois, quando se enraízam no sujeito, este age por meio deles espontaneamente e como se fosse natural.

O principal atributo e caráter próprio da virtude moral é que ela é o princípio de atos moralmente bons. A virtude pode servir como ocasião e objeto de um ato mau, mas nunca será o princípio. Se uma pessoa se orgulha de sua beneficência, esta é a ocasião e o objeto, ou melhor, a matéria, desse ato de orgulho, mas não é seu *princípio* . Por esta razão e neste sentido, Santo Agostinho disse, ao definir a virtude moral, que ela é uma qualidade *que ninguém abusa e da qual se faz uso correto: Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur.*

A virtude, uma vez adquirida ou possuída, influencia a natureza e a existência dos atos morais, fortalecendo e revigorando os poderes da alma para realizá-los nas circunstâncias e condições adequadas. Desse ponto de vista, pode-se dizer que ela *constitui o princípio* do ato moral. [448]

2ª *Origem da virtude moral.*

Já foi dito, e a experiência o confirma, que o desenvolvimento e a perfeição da virtude moral dependem da repetição de atos. No entanto, considerando a virtude moral em seu estado inicial e desde sua constituição rudimentar, a origem das virtudes reside na própria natureza humana. Esta, de fato, contém os princípios e as sementes das virtudes morais, sob três pontos de vista diferentes:

1º *Da parte do entendimento,* por meio do qual a) percebe, discerne e julga a bondade moral dos objetos, e a conformidade de certas ações com a razão; b) possui princípios morais, como expressão e derivação da lei natural; c) e por meio desta lei natural,

participação imediata e direta na lei eterna, está em comunicação com ela e com a razão divina, fundamento primitivo da ordem moral.
2º *Da parte da vontade,* que é por sua natureza uma inclinação racional para o bem honesto e conforme à reta razão, que constitui precisamente o objeto e a matéria própria da virtude.
3. *Da parte do apetite sensitivo,* de acordo com o temperamento, a organização e as qualidades do corpo, eles carregam consigo uma certa aptidão e predisposição natural e sensitiva, mais ou menos enérgica, para certas virtudes morais. Deve-se notar, contudo, que essa concepção e semente são parciais; pois geralmente se referem apenas a algumas virtudes particulares, enquanto a razão e a vontade são o princípio e o germe de todas.
3º *Sujeito da virtude.*
O sujeito *remoto,* total e pessoal das virtudes é o indivíduo humano; pois os hábitos, como as faculdades e as operações, são modificações da substância suposta ou singular: *actiones sunt suppositorum.*
O sujeito *imediato* e próprio da virtude é a faculdade ou poder cujas ações ela influencia, dando-lhe a força e a facilidade para executar seus atos corretamente na ordem moral.
[449] Essas faculdades são o *entendimento,* no qual reside a prudência; a *vontade,* o sujeito da justiça; e o *apetite sensível,* o sujeito da fortaleza e da temperança; pois embora este último, absolutamente ou por si só, não seja suscetível de virtude moral, torna-se assim sob a influência e direção da razão e da vontade, às quais está unido e subordinado no homem. Em outras palavras: o apetite sensível é capaz de virtude moral porque é uma *faculdade ou poder racional por participação,* como disseram os escolásticos: *rationalis per participationem.*
4ª *Classificação ou divisão da virtude moral.*
Assim como o apetite sensitivo se divide em *concupiscível* e *irascível,* a virtude moral se divide em quatro gêneros ou virtudes fundamentais, que são:
a) *Prudência,* que tem sua base no entendimento prático e cuja função é retificar a razão em relação ao bem e ao mal, como objetos e elementos da ordem moral. Seu objetivo, tomado concretamente e como adequado e completo, é a operação correta na ordem moral.
Seus atos principais são três: 1º investigar e reconhecer os bens possíveis do agente, tendo em conta as suas circunstâncias, e que sejam conformes à razão, juntamente com os meios que conduzem à sua realização; 2º discernir e julgar corretamente sobre os meios que devem ser escolhidos e postos em prática, para chegar à posse do bem pretendido *hic et nunc,* isto é, nas circunstâncias presentes; 3º ordenar imperativamente, aplicando as diversas forças e poderes do sujeito à execução da operação imediatamente relacionada com o meio A e o fim B.
Disto se vê que a prudência não é apenas uma virtude, mas uma condição e forma geral das demais virtudes, que não podem realizar suas operações próprias em relação ao seu objeto específico, exceto sob a direção superior da razão, retificada por sua vez pela

virtude da prudência. Por essa razão, e nesse sentido, pode-se dizer que as virtudes têm uma conexão necessária entre si, pois nem a prudência pode ser perfeita se as faculdades apetitivas [450] não forem retificadas em relação ao seu objeto ou matéria própria por meio das virtudes que determinam essa retidão habitual, nem essas virtudes são perfeitas em suas operações próprias se estas não forem reguladas e dirigidas pela prudência.

b) *A justiça,* que tem sua sede na vontade e que pode ser definida: *hábito que inclina ou determina a vontade de dar a cada um o que lhe pertence,* isto é, aquilo a que tem direito.

c) *Temperança,* que reside no apetite concupiscível e cuja função é moderar suas paixões e movimentos afetivos em relação aos bens sensíveis. Assim, pode ser definida: *o hábito que dispõe e inclina o apetite concupiscível a buscar e usar os bens sensíveis em subordinação à reta razão.* Seu principal objeto são os bens e prazeres sensíveis que se relacionam com a preservação do indivíduo e a propagação da espécie.

d) *A fortaleza,* que retifica e modera os movimentos do apetite irascível, e cuja função própria é afirmar e revigorar a alma humana contra os males perceptíveis, para que não a afastem do bem racional e verdadeiro do homem. Santo Agostinho a define: *afeição da alma por meio da qual desprezamos todos os perigos e males das coisas sujeitas ao nosso poder.* Seus principais atos ou manifestações são *atacar* e *sofrer:* atacar os perigos e males que ameaçam; sofrer ou suportar com energia e coragem os males presentes. Embora a primeira seja acompanhada de maior glória e brilho entre os homens, a segunda, sendo mais difícil por sua natureza e condições, contém maior valor moral e é digna de maior recompensa e estima aos olhos de Deus e aos olhos dos homens cuja razão penetra nas profundezas das coisas.

Essas quatro virtudes são chamadas *cardeais,* entre outras razões, porque são a raiz e o fundamento das demais virtudes morais, manifestações e derivações parciais das virtudes cardeais. Cada uma delas é como o gênero que contém em si várias espécies particulares. [451]

O que acabamos de dizer sobre as virtudes morais adquiridas pela repetição de atos aplica-se igualmente às virtudes morais que Deus infunde na alma quando comunica a graça santificante, segundo a teologia católica. A natureza, os atos e os objetos das virtudes morais adquiridas e infundidas são consonant *quoad substantiam,* mas distinguem-se entre *si pela sua origem,* que, na virtude moral natural, é a repetição de atos bons, e na virtude moral infusa, é a ação de Deus.

Desta distinção decorre: 1º que a virtude adquirida é uma qualidade natural, enquanto a virtude infusa pertence à ordem sobrenatural; 2º que o valor meritório da virtude natural e adquirida só se relaciona com uma recompensa ou bem natural, enquanto o ato procedente da virtude infusa, em virtude de sua origem e informação da graça, pode ter um valor proporcional a uma recompensa sobrenatural.

Artigo III
Necessidade da graça divina.

Embora seja tarefa própria da teologia e da moral teológica lidar com a graça, a ciência filosófica e racional, quando não informada pelo espírito de contradição e oposição sistemática à ideia cristã, pode e deve reconhecer de alguma forma sua necessidade e existência. De fato, deixando de lado a revelação católica, a experiência e a razão nos fornecem evidências consideráveis e provas *a posteriori* da necessidade e até mesmo da existência da graça, considerada uma ajuda especial de Deus. Examinemos algumas dessas provas.

1. E, na verdade, se fixarmos o olhar no interior da nossa própria consciência; se seguirmos com olhar atento [452] a série de fenômenos morais que fundamentalmente se realizam ao longo da nossa vida, e especialmente as transformações profundas e inesperadas que sofre a nossa vontade, não podemos deixar de reconhecer em todos esses fenômenos psicológicos indícios mais ou menos evidentes de uma força superior que impressiona, transforma, domina e dirige a nossa vontade nas suas múltiplas manifestações morais. De nenhuma outra forma podemos explicar satisfatoriamente a energia prodigiosa que esta vontade por vezes demonstra para superar todos os obstáculos e dificuldades que surgem no cumprimento do dever. De nenhuma outra forma podemos conceber e explicar aquelas grandes, súbitas e muitas vezes instantâneas transformações, por meio das quais a alma, por vezes fatigada e oprimida pelo peso do dever, por vezes realiza e executa, sem hesitação e como se sem esforço, ações que se aproximam do heroísmo.

2. Vimos antes, e é uma verdade adquirida pela ciência, que, além da energia da vontade que deve executá-la, a ação moral exige e pressupõe a ação da razão, que discerne entre o bem e o mal e julga a conformidade ou oposição dos atos e objetos com a ordem moral. Ora, se é verdade que possuímos uma razão cujo alimento próprio é a verdade; se é verdade que possuímos uma inteligência que aspira incessantemente à posse plena e perfeita dessa verdade, a ponto de nenhum daqueles que ela alcança na vida presente poder realizar essa aspiração; se é verdade, finalmente, que a razão humana, irradiação e clarão admiráveis da Razão divina, pode elevar-se e de fato eleva-se a alturas incomensuráveis, não é menos verdade que essa mesma razão humana tropeça a cada passo; que se encontra cercada de sombras e trevas palpáveis; que a ignorância e as trevas são suas companheiras inseparáveis; que aceita, em suma, com espantosa facilidade os erros mais grosseiros e os desvios mais lamentáveis em todos os ramos da ciência. Então, se a razão quiser caminhar com passo firme, constante e seguro em direção a Deus, Verdade primeira [453] e fim último de suas ações; se quiser conhecer o bem moral em todas as suas manifestações, com a certeza e a segurança que a perfeição moral do homem exige nas diversas, múltiplas e complexas situações da vida, precisa da mão do Altíssimo para vir em seu auxílio, revigorando e amparando sua razão fraca, falível e vacilante; precisa de uma comunicação especial com aquela Luz divina e verdadeira, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

3. Acrescentemos agora a existência e a realidade do pecado original, ou melhor, sem nos afastarmos do âmbito puramente natural e filosófico, a existência e a realidade de uma

grande queda moral da raça humana, uma queda atestada pela razão, pela experiência, pelos fenômenos psicológicos, pela tradição da ciência, pelos monumentos da história, da arte, das religiões e das cosmogonias. E a existência e a realidade dessa grande queda implicam a existência e a realidade de um enfraquecimento ou diminuição das tendências e aspirações humanas para o bem, e a introdução de uma profunda desordem em sua natureza e em suas faculdades. Portanto, o homem necessita de um auxílio extraordinário e de um poder divino superior para reabilitar sua natureza, inclinada ao mal, e para reparar e fortalecer suas forças morais enfraquecidas pelo pecado.

4ª A observação e a experiência nos revelam que a vontade humana é uma misteriosa combinação de grandeza e miséria, uma estranha mas incontestável síntese de força e fraqueza moral. Ao lado de seus nobres desejos, de suas sublimes tendências e aspirações ao bem infinito, observamos seus vícios, seus nobres instintos, sua corrupção, sua impotência: de um lado, grandeza, energia, o brilho mágico da virtude, a lei do dever, ardentes aspirações ao bem; de outro, fraqueza, impotência, hesitações, abatimento, inconstância, profunda miséria. É, portanto, extremamente difícil, para não dizer impossível, para eles realizarem o bem moral de maneira constante, enérgica e perseverante em todos os momentos e nas muitas situações difíceis e complexas da vida, [454] a menos que um auxílio superior e extraordinário venha em seu auxílio, em uma palavra, *a graça divina.*

De que outra forma poderíamos explicar, sem essa graça, aquelas grandes transformações que vemos ocorrer nas profundezas da natureza humana, que alteram todas as suas condições normais? A consciência e a razão se recusam a acreditar que somente o poder da vontade seja suficientemente poderoso para provocar a completa e profunda transformação moral de certas vidas, que vemos mudar repentinamente seus hábitos, ideias, costumes e, em certa medida, seu caráter e inclinações. A energia inata da vontade humana, por maior que se possa supor, jamais será suficiente para provocar a conversão de um São Paulo, para explicar a transformação do maniqueísta e libertino Agostinho no Santo Agostinho das *Confissões* e *dos Solilóquios.*

Desta doutrina decorrem dois corolários importantes:

8. 1. Quando a teologia católica ensina que o homem, no estado atual da natureza humana, precisa da ajuda divina ou da graça de Deus para evitar todos os pecados mortais e cumprir todos os preceitos da lei natural, ela ensina uma verdade que está em grande harmonia com o que a razão e a experiência nos revelam sobre a fraqueza e a impotência moral do homem para fazer o bem.

9. 2. Os dogmas católicos relativos à graça e ao pecado original, e à consequente corrupção da natureza humana, estão intimamente relacionados e em completa harmonia com o que a razão, a experiência interior e a observação indicam e descobrem. Portanto, aqueles que ignoram ou rejeitam esses dogmas acabam no maniqueísmo, na metempsicose, no fanatismo ou, finalmente, no ceticismo e na indiferença religiosa.

Capítulo Cinco
Padrões ou regras de moralidade humana

Todo ser humano, na medida em que se diz moral ou imoral, age e se concebe como conforme ou contrário a alguma lei, que, consequentemente, se torna a norma e a regra da moralidade do ato. Daí a necessidade de explicar as diferentes relações existentes entre o ato moral e os diferentes tipos de leis.

Artigo I
A lei eterna.

A concepção mais geral de direito é a de uma regra ou norma à qual a ação deve se conformar; portanto, concebemo-la como uma medida da retidão moral do ato. Deste ponto de vista geral, São Tomás a definiu: *Regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur:* "Regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é induzido a agir, ou é impedido de agir". A noção verdadeiramente filosófica de direito está contida e expressa na seguinte definição do já mencionado São Tomás: "Ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que está encarregado do cuidado ou governo da comunidade": [456] *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.* Esta definição, que, além de outras grandes vantagens, tem a vantagem de ser aplicável a todo o direito, aponta as três características fundamentais e essenciais do direito, a saber: 1. que *ele procede da razão,* ou se preferirem, da vontade dirigida e regulada pela razão, e não somente da vontade, muito menos da vontade caprichosa ou inconsciente do legislador, ou das multidões; 2. que *ele é dirigido ao bem comum;* pois este é o objeto de todo direito como direito, e não do bem particular de uma classe, muito menos de um indivíduo, mesmo que este indivíduo seja o legítimo repositório e possuidor do poder supremo; 3. que *ele procede de um superior,* isto é, do legítimo repositório do poder público, seja este poder um ou muitos; seja este poder exercido sob a forma de governo A ou B. Descendo ou passando agora às diferentes classes de leis, a lei eterna nos é apresentada como a primeira na ordem ontológica, isto é, como base, fundamento e razão *a priori* de todas as outras, identificada com a razão divina, e definida por Santo Tomás nos seguintes termos: *Ratio divinae sapientiae, secundum quod est Directiva omnium ectuum et motionum.* Para compreender o significado, bem como a exatidão desta definição, devemos situar-nos no terreno da metafísica e considerar ou distinguir em Deus duas ideias relativas ao mundo: uma representando os diferentes seres, isto é, a coleção e a totalidade dos seres que compõem o universo real; a outra representando os vários atos e movimentos desses seres em

relação aos seus fins particulares, bem como em relação ao seu fim último, comum e universal. A primeira ideia relaciona-se com a essência, o número, a distinção e a existência real das coisas, supondo a determinação da vontade divina para o fim último. A segunda relaciona-se com a subordinação ativa e passiva desses seres uns aos outros, em relação aos fins parciais de cada ser, ao universal do mundo, prefixado pela razão divina, e também ao fim último da criação. Essas duas ideias, como as consideramos [457] unidas em Deus, constituem o arquétipo completo e adequado do mundo real. Pode-se dizer que a segunda constitui e representa o conceito especial de lei eterna, que é a razão divina predeterminando a maneira como cada criatura deve desempenhar suas funções e ações, em harmonia com as condições de sua natureza. Em virtude dessa ordenação, ou melhor, preordenação da razão divina, a vontade onipotente de Deus comunica e imprime às criaturas não inteligentes inclinações necessárias e forças determinadas para agir de maneira uniforme; e ao homem, inclinações e forças que não são necessárias, mas livres, mas que lhe impõem a obrigação de exercer essas forças em subordinação à ordem geral e moral, baseada na essência das coisas criadas e em sua necessária relação e dependência com Deus, seu primeiro princípio e seu fim último. Em vista disso, é fácil compreender por que e em que sentido Santo Tomás diz, na definição citada, que a lei eterna é a razão divina segundo a qual ela dirige os movimentos e as ações das criaturas para os seus fins.

Dessa noção de lei eterna, seguem as seguintes conclusões:

1. Embora em Deus a lei eterna seja identificada com a ideia divina do mundo, elas se distinguem de acordo com nossa maneira de concebê-la; pois esta última se refere ao mundo como uma coisa produtiva; a lei eterna se refere ao mundo como algo governado e dirigido de acordo com um plano determinado.
2. A lei eterna abrange o conceito de obrigação em relação às criaturas que, em seu modo de agir e de acordo com as condições de sua natureza, são capazes dela. Portanto, a lei eterna impõe ao homem a obrigação de agir em relação e harmonia com ela, ou, o que é o mesmo, de não impedir ou perturbar a ordem estabelecida nas coisas por Deus. Nesse sentido, e por essa razão, Santo Agostinho disse que a lei eterna é a razão e a vontade divinas que prescrevem a conservação da ordem natural e proíbem sua perturbação: *Ratio et voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.* [458]
3º A lei eterna, que se imprime e se revela nos animais e nos seres a eles inferiores, pelas forças e inclinações necessárias e instintivas a certas operações, imprime-se e se revela no homem pela lei natural, que se torna lei eterna, promulgada e comunicada ao homem pela razão.
4. A lei eterna coincide e se identifica com o que se chama *lei moral;* porque é, por um lado, a expressão da razão divina como ideia de ordem universal e, por outro, a revelação e manifestação da vontade suprema de Deus como legislador moral. Por isso, pode e deve ser chamada de lei eterna, origem de toda justiça, fundamento de toda obrigação, condição necessária, primitiva e geral de toda lei, que não merece esse nome se não estiver em relação e harmonia com a lei eterna, expressão de uma razão infinitamente

sábia e de uma vontade essencialmente boa, santa, justa e autônoma, e princípio e norma de toda bondade, de toda justiça, de toda santidade e de toda moralidade. [459]

Artigo II
Direito natural considerado em geral

.

A concepção adequada do direito natural, considerada em geral, abrange os seguintes pontos:

1ª *Origem e essência do direito natural.*

"A lei natural", escreve São Tomás, "nada mais é do que uma participação da lei eterna na criatura racional". Isso significa, em outras palavras, que a lei natural é uma derivação parcial e concreta da lei eterna; é a mesma lei eterna determinada, impressa e comunicada ao homem, na medida e de acordo com as condições próprias de sua natureza. Pois a lei eterna, à qual, como foi indicado, pertence ordenar e dirigir todos os atos e movimentos das criaturas, é absoluta, suprema e universal e, portanto, estende sua influência a todos os seres e é participada por todas as criaturas; mas essa influência e essa participação se realizam de acordo com as condições e a natureza próprias de cada criatura. Disto se segue que as substâncias inferiores, que carecem de entendimento e vontade, participam da lei eterna de maneira *necessária* e *passiva,* se é que se pode dizer assim, porque e na medida em que ela designa e predetermina fins peculiares à sua natureza e, ao mesmo tempo, comunica e *imprime* nelas as forças e inclinações correspondentes a esses fins, em virtude das quais executam determinados movimentos e atos, mas de maneira necessária, inevitável e instintiva. Mas o homem, como substância de ordem superior, como ser dotado de inteligência e de vontade, participa da lei eterna também de uma maneira superior, isto é, *intellectualiter et rationaliter,* como diz apropriadamente São Tomás: de [460] maneira intelectual e racional, conhecendo o fim e os meios que lhe são prescritos pela lei eterna, com a faculdade de se mover e se determinar livremente em direção a esses fins e meios. Do que foi dito, é fácil inferir: 1. que a lei natural é a própria lei eterna, considerada na medida em que se refere ao homem, a quem é comunicada, impressa e promulgada à luz e pela luz da razão, pois a razão não é outra coisa senão impressão e participação da inteligência divina, ou como diz Santo Tomás, esplendor da claridade divina em nossa alma: *refulgentiae divinae claritatis in anima;* 2. que a lei natural coincide e se identifica com a razão humana, considerada segundo sua ordem à lei eterna, isto é, na medida em que, além da faculdade de conhecer todos os objetos, e entre eles o bem e o mal morais, ela comporta uma necessária e natural subordinação e dependência em relação à razão e à suprema vontade de Deus, origem e razão suficiente da força obrigatória com que a lei natural se apresenta à razão humana em suas prescrições.

2ª *Existência da lei natural.*

A realidade e a existência da lei natural são um corolário necessário do que acabamos de dizer sobre sua origem e natureza. Se a lei natural é a participação e a impressão da lei eterna na criatura racional, e uma vez que é, como é, inquestionável que a lei eterna existe, isto é, a ordenação, a direção e o governo de todas as criaturas com seus atos e movimentos por Deus, também será inquestionável que existe a lei natural, por meio da qual o homem é ordenado e dirigido por Deus para seus fins e meios, de maneira conforme à sua natureza racional e livre. Acrescente-se a isso que a lei natural é, pelo menos parcialmente, identificada com a razão humana, como vimos. Portanto, negar a existência real da lei natural seria negar a existência real da razão humana. Por outro lado, a consciência e a observação interna dão testemunho irrefutável da lei natural, pois [461] experimentamos em nós o conhecimento de uma ordem moral imutável e necessária, o discernimento entre o bem e o mal, a evidência imediata de certas verdades que são ao mesmo tempo preceitos morais, e que se impõem à nossa razão e à nossa vontade como obrigatórias e íntima e necessariamente ligadas à ordem essencial e universal dos seres.

3º *Preceitos e sua classificação.*

Os preceitos da lei natural podem ser divididos e classificados em dois títulos: 1º *por seu conhecimento,* ou se preferir, sua *cognoscibilidade;* 2º por sua *matéria* ou objeto.

Do primeiro ponto de vista, alguns são chamados *primários;* e são aqueles princípios que contêm e expressam verdades de evidência imediata, como os seguintes: *bonum est faciendum et malum vitandum; quod tibi non vis alteri ne feceris; vivere oportet secundum rationem,* etc. Outros são chamados *secundários;* e são aqueles que contêm e expressam verdades que estão em estreita relação com os primeiros princípios ou preceitos, de modo que um raciocínio simples e fácil é suficiente para reconhecer sua conexão com os primeiros princípios. Entre outros, os preceitos contidos no Decálogo pertencem a esta classe. Finalmente, aqueles preceitos em que, devido à sua distância dos primeiros princípios e preceitos da lei natural, não é fácil para ninguém descobrir sua conexão com eles, mas exigem uma razão mais ou menos treinada e um raciocínio mais ou menos difícil e complexo, podem ser chamados de preceitos *terciários* da lei natural. Deste segundo capítulo, emergem também três tipos de preceitos naturais, em relação à tripla inclinação natural que podemos distinguir no homem. O homem concorda de alguma forma com as substâncias inanimadas; ele também concorda com os animais; e, além disso, é superior a eles como substância inteligível e livre. Como mera substância, ele tem uma inclinação natural para preservar seu ser; e a essa inclinação estão relacionados aqueles [462] preceitos da lei natural que se referem à preservação da vida. Como um ser animal, ele tem uma inclinação natural para a propagação da espécie; e, portanto, os preceitos que se relacionam com essa propagação, que são os preceitos sobre a geração, cuidado e educação dos filhos, com toda a ordem relacionada a isso. Como um ser inteligente e racional, o homem tem a inclinação para agir em harmonia com a razão; e, portanto, os preceitos e deveres relativos a conhecer ou buscar a verdade, aperfeiçoar a vontade e fazer o bem, não ofender ou prejudicar os outros, buscar o bem da sociedade em que vive, etc., etc. Em suma, a lei natural inclui preceitos que pertencem ao homem e o obrigam,

considerado: a) como *um ser natural;* b) como *um animal* ou ser sensível; c) como *um ser racional.*

4ª *Sanção da lei natural.*

Toda lei requer e precisa ser afirmada por meio de uma sanção apropriada à sua natureza. Sanções, em geral, são a *determinação ou constituição de recompensas para aqueles que obedecem à lei e punições para aqueles que a infringem, feitas pelo legislador.*

O direito natural é sancionado por uma dupla sanção, a saber:

a) *Paz de consciência* nos bons, e *remorso* nos que a violam, sanção parcial e inadequada, que responde à lei natural durante a vida presente.

b) *A posse* de Deus pelos bons e *a separação* de Deus dos maus; em outras palavras: a obtenção do fim último para aqueles que observam a lei natural, e a renúncia ou perda do fim último para aqueles que a violam. Esta última corresponde propriamente ao caráter de uma sanção perfeita e adequada, visto que a primeira é mais uma sanção incipiente, incompleta e transitória, enquanto a segunda é completa, perfeita e permanente, assim como a vida futura em que se realiza. Esta dupla sanção está, aliás, em harmonia com a própria natureza da lei natural, como acabamos de explicar. Considerada sob a perspectiva de sua existência subjetiva [463] em cada homem, corresponde à sanção individual da paz e do remorso da consciência pessoal. Considerada sob a perspectiva de uma participação e derivação da lei eterna existente em Deus, corresponde à sanção relativa à obtenção ou perda de Deus.

5º *Atributos e propriedades do direito natural.* Pode-se inferir do que foi dito até aqui que as principais propriedades ou atributos do direito natural podem ser reduzidos ao seguinte: 1. *É universal,* pois é comunicada e promulgada a todos os homens pela razão, e sua obrigação se estende a todos eles, pelo simples fato de terem o uso da razão à sua disposição; 2. *É conhecida por si mesma,* por causa da evidência imediata com que é apresentada à razão, pelo menos por parte de seus preceitos primários; 3. *É necessária,* porque a matéria de seus preceitos são coisas que são intrinsecamente boas ou más; e daqui é que seus preceitos e a obrigação que os acompanha não estão sujeitos a mutação. Como a universalidade, a evidência ou a cognoscibilidade e a imutabilidade da lei natural podem ser tomadas em diferentes sentidos e, portanto, deram origem a uma variedade de opiniões, será necessário investigar e discutir a natureza e as condições desses atributos. [464]

Artigo III
Unidade, conhecimento e imutabilidade da lei natural

Embora seja indubitável e geralmente aceito que a lei natural é una e universal em alguns de seus preceitos, os filósofos também discordam sobre a existência e a determinação de um único preceito primitivo e fundamental em relação aos demais, razão pela qual a lei natural pode ser chamada de una e universal sob esse ponto de vista específico. As

proposições a seguir servirão para esclarecer esse ponto, bem como a questão do conhecimento e da imutabilidade da lei natural.

Tese 1:
A lei natural contém um preceito que é absolutamente primário e fundamental em relação aos demais.

Razões e explicações.

1º Assim como na ordem especulativa a ciência, como conjunto de verdades universais adquiridas por demonstração, reconhece um primeiro princípio, ao qual todos os procedimentos demonstrativos e propriamente científicos se reduzem, em última análise, direta ou indiretamente, mediata ou imediatamente, assim também é necessário reconhecer na ordem prática algum primeiro princípio que sirva de base e fundamento para outras verdades práticas, que devem encontrar nele a razão suficiente de sua verdade e força moral com respeito à vontade.

2. Ora, seguindo a relação e a analogia entre as ordens especulativa e prática, entre a ordem intelectual e a ordem moral, entre conhecimento e operação, devemos [465] reconhecer que o primeiro princípio da ordem moral, e consequentemente o primeiro preceito da lei natural, é o seguinte: "Deve-se fazer o bem e abster-se de fazer o mal": *bonum est faciendum, et malum et vitandum.* Se se quiser enunciar este princípio de forma mais preceptiva, ou como dizemos hoje, na medida em que contém o *imperativo categórico,* pode-se expressá-lo na seguinte fórmula: *fazer o bem e evitar o mal.* E, de fato: dada a distinção essencial e primitiva entre o bem e o mal moral, este preceito contém a fórmula mais geral do dever, ou melhor, a última razão suficiente que podemos atribuir à obrigação moral. Se alguém me perguntar por que devemos honrar nossos pais e não blasfemar contra Deus, posso explicar imediata ou imediatamente que devemos fazer ou agir o que é bom e evitar o que é mau; Mas se me perguntarem a razão disso, não serei capaz de apontar nenhuma outra razão além da própria evidência da coisa.

De resto, esta doutrina, apoiada pela experiência, é também confirmada *a priori* pela razão. Se o princípio da contradição é o fundamento primitivo e geral da verdade na ordem especulativa, é porque os seus elementos próprios são as ideias de ser e não ser, que estão inseridas em todas as outras ideias, que nada mais são do que determinações, derivações e, por assim dizer, aplicações concretas da ideia mais universal do ser. Assim, as noções ou ideias de bem e mal são as mais primitivas, universais e fundamentais no que diz respeito à ordem moral, uma vez que toda a ordem moral se baseia na distinção essencial e primitiva entre o bem e o mal. Portanto, o primeiro princípio desta ordem será aquele que exprime a relação de oposição entre o bem e o mal, e cujos elementos constituintes são as ideias de bem e mal. Tal como na ordem especulativa, o primeiro princípio contém como elementos as ideias de ser e não ser e exprime a sua oposição. (1) [466]

{(1) Aqui está uma passagem de São Tomás, que resume de certa forma a doutrina aqui registrada. «Sicut ens est primum quod [466] cadit in aprehensione simpliciter, ita bonum

est primum quod cadit in aprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens, agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum, principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni. Hoc est enim primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosecundum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis natura. *Soma. Teol.* 1ª, 2ª, pergunta. 94, art. II.}

Duas consequências importantes surgem da doutrina aqui exposta.

1. O preceito que acabamos de enunciar como primário preenche todas as condições usualmente indicadas para esse fim. *É sempre obrigatório,* porque há sempre a obrigação de fazer o bem e de se abster do mal; *é extremamente universal,* visto que as ideias de bem e mal que constituem seus elementos são as mais universais na ordem prática ou moral; *é irredutível,* porque qualquer outra forma adotada para expressar o imperativo categórico pressupõe necessariamente as ideias de bem e mal, com sua distinção essencial, e, consequentemente, pode e deve ser resolvida ou reduzida à indicada.

2º Então, as diferentes fórmulas elaboradas pelos filósofos para expressar o primeiro preceito da lei natural devem ser consideradas inexatas, a menos que coincidam em seu sentido e significado imediato com o que está registrado: porque todas essas fórmulas, à parte as *razões especiais e a posteriori,* serão sempre inexatas e inadmissíveis *a priori,* porque se referem a ideias mais determinadas e menos universais do que as do bem e do mal. Assim, por exemplo, a fórmula apresentada por Kant como expressão do imperativo categórico: "Aja de tal maneira que a lei da vontade sirva de regra geral para a ação", ou como princípio de legislação universal, é inadmissível: 1º porque aquilo que serve de regra e lei moral para a vontade do homem A não é adaptável à vontade e operação do homem B, cujo estado e condições são diferentes; 2º porque [467] a bondade da operação não depende do dever que todos os homens têm de estabelecê-la, mas, ao contrário, têm a obrigação de estabelecê-la, e ela pode servir de lei geral para a sua vontade, porque é boa; de modo que a sua bondade é causa e razão suficiente para a sua capacidade e aptidão para servir de lei ou regra para todos os homens: na linguagem científica, o homem não é racional porque raciocina, mas raciocina porque é racional ou tem razão; 3º os conceitos de lei e de vontade são conceitos mais ou menos complexos, que, além de suporem os de bem e de mal, não trazem consigo a evidência imediata e comum a todos os homens que se encontra na nossa fórmula, cuja verdade pertence tanto ao ignorante como ao sábio. Se a condição deste trabalho o permitisse, seria fácil apresentar observações análogas sobre as várias formas apontadas e adotadas pelos filósofos (1) para [468] expressar o primeiro preceito da ordem moral humana, ou o que é usualmente chamado de *imperativo categórico.* Voltando-nos agora para a *cognoscibilidade* ou possibilidade e existência de conhecimento certo e evidente a respeito dos vários preceitos abrangidos pela lei natural, é necessário não perder de vista a distinção e a classificação estabelecidas acima. Assim:

{(1) Aqui estão algumas dessas fórmulas, que estão relacionadas à teoria moral ou sistema de seus autores:

a) *Hobbes:* "A paz deve ser buscada, se possível; se isso não puder ser obtido, os meios ou auxílios para a guerra devem ser preparados."

b) *Cumberland:* "A benevolência deve ser exercida para com todos os homens."

c) *Grotius e Puffendorf:* "O princípio social da raça humana deve ser cultivado e desenvolvido."

d) *Thomasi:* "Aja da maneira mais conveniente para alcançar uma vida longa e feliz, evitando o que se opõe a isso."

e) *Cousin:* "Seja livre, permaneça livre."

f) *Fichte:* "Ame a si mesmo acima de todas as coisas e aos outros homens por si mesmo." Este preceito está em grande harmonia com o panteísmo subjetivo de seu autor, para quem não há ser ou Deus além do *eu.*
É bem sabido que para Damiron o primeiro preceito é a plena evolução das faculdades humanas, assim como para Leroux e a escola humanitária é o progresso contínuo e indefinido da humanidade.
a) Se estamos lidando com os *preceitos primários,* que coincidem e se identificam com os primeiros princípios da ciência moral, é indubitavelmente verdade que não há lugar para ignorância sobre eles, assim como não há lugar para ignorância sobre os primeiros princípios da ordem especulativa.
b) Se tratamos de *aspectos secundários,* não existe ignorância invencível sobre eles, em termos gerais e nas circunstâncias e condições regulares da sociedade. No entanto, não é impossível que algumas pessoas sejam invencivelmente ignorantes de sua existência, em circunstâncias extraordinárias e em condições excepcionais. Isso será melhor compreendido com um exemplo. Se supusermos um homem de pouco talento, no meio de uma tribo selvagem, ou mesmo de uma sociedade semibárbara, cercado exclusivamente por homens que praticam constantemente alguma ação sem sinais de remorso, e essa ação não é punida pelas leis ou costumes dessa sociedade, reconhecer-se-á que não há grande dificuldade, muito menos impossibilidade, para esse indivíduo, nessas condições, acreditar de boa-fé que a fornicação simples, por exemplo, ou o furto circunstancial não sejam ações ilícitas.
c) Se, finalmente, estamos lidando com os preceitos da lei natural, incluídos sob o nome de *terciários,* é indubitavelmente possível que possa existir uma ignorância invencível sobre eles; e isso não apenas por parte de homens ignorantes e rudes, incapazes de chegar ao seu conhecimento por suas próprias forças, mas também por parte dos homens de ciência. Para se convencer disso, basta ter em mente as disputas e opiniões de filósofos e moralistas cristãos sobre se a ação A ou B, sobre se o contrato C ou D pertencem ou não à lei natural. [469]

Tese 2ª
A lei natural é absolutamente imutável.

Observações e noções prévias.

1. Presumimos, e é geralmente aceito, que a lei natural não é suscetível de mudança *pela cessação de sua finalidade;* porque a finalidade da lei natural, que coincide e se consolida no próprio homem, como destinada à posse de Deus, imperfeita na vida presente e perfeita na futura, só pode cessar quando o homem deixa de existir, e mesmo neste caso, ele permaneceria uma manifestação e possível participação na lei eterna.
2. É igualmente inquestionável que a lei natural é suscetível de mutação, propriamente falando, isto é, *por adição,* de acordo com o fato de que preceitos positivos podem sobrevir aos preceitos da lei natural, seja de Deus ou do homem; mas isso não afeta a lei natural em si.

3º Além desta mutação por adição, uma lei é suscetível de mutação *formal* e de mutação *material* . A primeira ocorre quando o objeto da lei permanece o mesmo, mas ela deixa de ser vinculativa; ou *por ab-rogação,* quando o legislador ou a autoridade competente revoga ou revoga a lei; ou *por revogação,* quando o legislador introduz alguma modificação em virtude da qual ela deixa de ser parcialmente vinculativa; ou *por dispensa,* quando a lei permanece firme e idêntica, mas alguém é autorizado a agir fora das suas disposições. A mutação *material* ocorre quando a matéria que na circunstância e nas condições A se enquadra no objeto da lei e se enquadra nas suas disposições, deixa de constituir ou fazer parte do objeto da lei, tendo [470] passado para a circunstância B, que a coloca fora da esfera da lei e do seu objeto. O dinheiro roubado e o dinheiro retido contra a vontade de seu dono se enquadram no preceito natural de restituição; entretanto, se o dono doa o bem roubado à pessoa que o retém, ele deixa de fazer parte do objeto de direito natural e, consequentemente, não está mais incluído no preceito de restituição. E deve-se notar que, quando essa mutação da matéria intervém, e por força ou por causa dela a lei natural deixa de ser vinculativa para aquele objeto, não há verdadeira mutação da lei, nem se deve dizer que a lei deixa de ser vinculativa, mas sim que aquele objeto circunstancial e o ato ao qual ele se refere estão fora do alcance da lei. Mantendo essa observação em mente, pode-se facilmente responder aos principais argumentos dos defensores da mutabilidade da lei natural. Dadas as noções acima, não é difícil reconhecer e provar que a lei natural é absolutamente imutável; de modo que nem mesmo o próprio Deus pode dispensá-la, exceto no sentido impróprio acima declarado, isto é, *por mutação material.* A razão é que a lei natural contém e expressa as relações essenciais das coisas, uma vez que a ordem moral humana é fundada e constituída pela relação essencial que o homem mantém com Deus como seu fim último e perfeição suprema, e na medida em que a razão humana é uma participação e reflexo da lei eterna, que é imutável como a razão divina com a qual se identifica. Assim, as relações essenciais das coisas, e entre elas, de forma determinante, a relação da razão humana fertilizada pela lei natural, com a razão divina na medida em que contém a lei eterna, da qual a primeira é uma participação, uma derivação e até mesmo uma promulgação, são absolutamente imutáveis, assim como as essências das coisas. Portanto, a lei natural exclui toda mutabilidade por sua própria natureza ou *ad intrinsecamente.* Se a ideia da lei natural em suas relações com o homem, [471] com Deus e com a lei eterna demonstra, por assim dizer, *a priori,* sua absoluta imutabilidade, então o senso comum e a experiência interna podem ser considerados como contraprovas dessa demonstração e constituem uma nova demonstração *a posteriori.* O senso comum e a consciência de fato nos revelam que as prescrições da lei natural se relacionam com objetos e atos que concebemos como bons ou maus *pro priori ad legem,* anteriores e independentes da existência real da própria lei natural. Mentira, assassinato, perjúrio, blasfêmia etc. são coisas que concebemos como radical e essencialmente contrárias à razão correta, à própria constituição da natureza humana e até mesmo aos atributos de Deus; de modo que concebemos sua bondade moral como tão impossível quanto o homem ser irracional.

Objeções

Obj. 1ª Segundo a lei ou direito natural, os bens eram comuns, e hoje estão sujeitos à propriedade, e quem destrói essa propriedade peca contra a lei natural: portanto, houve uma mutação na lei natural.

Resposta: Diz-se que a propriedade comunitária está ou esteve de acordo com a lei natural, porque esta não indica nem determina que estes bens naturais, ou se preferir, esta parte da terra de Pedro e esta parte da de Paulo, pertençam um ao outro. No entanto, não proíbe que cada uma dessas porções se torne propriedade do indivíduo A, se for apresentada razão suficiente para isso. Longe disso, prescreve que, uma vez que a propriedade de uma coisa tenha sido legitimamente adquirida ou legitimada, ela não deve ser perturbada em sua posse e uso, prescrevendo que nenhum dano ou lesão seja causado ao direito de outrem. Em outras palavras: a propriedade comunitária é de *lei natural negativa,* isto é, na medida em que não distribui efetivamente os bens; mas não *positiva,* no sentido de que a lei natural prescreve que os bens devem ser sempre comuns, ou que não podem ser tornados próprios. [472]

Obj. 2ª O homem pode dispensar e modificar a lei natural, como se vê nas leis de prescrição, em virtude das quais a propriedade de uma coisa se transfere contra a vontade de seu dono: portanto, *a fortiori,* Deus, cujo poder legislativo é indubitavelmente superior ao do homem, pode dispensar.

Resposta: As leis de prescrição não podem transferir a propriedade da propriedade de outrem como pertencente a outrem, muito menos dispensar ou alterar a lei natural. O que elas fazem é determinar as condições e circunstâncias sob as quais o proprietário anterior da coisa é ou não *ratione invitus* em relação à sua detenção por outrem. Em outras palavras, elas declaram que a pessoa que possui a coisa A, dadas as condições C e B, deixa de possuí-la contra a vontade racional e justa do antigo proprietário. Nessa hipótese, e dadas as condições C e B, ela deixa de possuí-la contra a vontade racional e justa do antigo proprietário. Nessa hipótese, e dadas essas condições, não há dispensa ou alteração na lei natural; pois ela apenas prescreve a restituição daquilo que é detido *invito rationaliter domino,* contra a vontade racional, prudente e justa do proprietário. Além disso, a vontade deste último, reivindicando a coisa em todos os momentos e eventos, sem aderir às leis relativas à prescrição, seria irracional e injusta, bem como prejudicial ao bem comum e à paz das famílias.

Obj. 3ª Há alguns preceitos da lei natural cuja obrigação cessa em certas circunstâncias: portanto, ela não é imutável em relação a todos os seus preceitos. O próprio Santo Tomás parece reconhecer isso quando escreve que a lei natural é absolutamente imutável em relação aos preceitos primários, mas que, em relação aos preceitos secundários, pode ser alterada em casos e circunstâncias especiais, isto é, devido a causas que impedem sua observância (1). [473]

{(1) «Quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnio immutabilis: quandum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusões propinquas [473] primis principiis, sic lex naturalis... potest mutari, et in aliquo particulari, et in paucioribus, propter "aliquas speciales causa impedientes observatiam talium praecptorum". *Soma. Teol.,* 1ª, 2ª, questão. 96, art. V.}

Resposta: Resumiremos em poucas palavras a solução para a objeção e o significado da passagem de São Tomás. Aqueles que são chamados de primeiros preceitos da lei natural são de tal natureza que, por sua própria universalidade, expressam as condições gerais de todo ato moral, razão pela qual não estão sujeitos a exceções ou significados diferentes. Quando digo, por exemplo: *bonum est faciendum et malum vitandum: vivere oportet secundum rationem,* esses preceitos não admitem exceções, nem são suscetíveis de modificação pelas circunstâncias; porque, quaisquer que sejam estas, e quaisquer que sejam as ações e pessoas em questão, sempre será verdadeiro, e sempre será necessário para a conformidade com a lei natural, *fazer o bem e não fazer o mal:* o mesmo que *agir de acordo com a reta razão.* Existem outros preceitos que se referem a objetos concretos e que, em virtude de sua própria definição, a certas questões suscetíveis a uma variedade de circunstâncias, expressam em sua forma comum o objeto e o ato em circunstâncias ordinárias e mais gerais, sem descer às circunstâncias menos comuns e, consequentemente, sem expressar de fato toda a amplitude do preceito natural. Um desses preceitos prescreve a restituição do depósito ao seu proprietário; e, no entanto, se este último pedisse o depósito para se matar, ou para destruir seu país, etc., não haveria obrigação, nem seria lícito entregar o depósito. Isso significa que o direito natural mudou nessas circunstâncias, ou por causa delas? Absolutamente não. O que temos aqui é que a fórmula geral que diz: "há obrigação de restituir o depósito ao seu possuidor", exprime apenas uma parte do preceito natural, a [474] fase mais ordinária do seu objeto, mas não exprime o preceito completo sobre a restituição do depósito, isto é, segundo toda a sua extensão, pois esta deveria ser formulada nestes termos ou em termos semelhantes: "o depósito deve ser entregue ao seu possuidor, sempre que este o exija legitimamente, ou sempre que a sua restituição não seja ilícita por algum capítulo". Com estas explicações simples é fácil compreender em que sentido pode ser concedido, e Santo Tomás diz que a lei natural é suscetível de mutação pelos seus preceitos secundários.

Artigo IV
Direito humano.

O direito humano também serve frequentemente como norma para regular e reconhecer a moralidade da ação humana, daí a necessidade de fornecer uma compreensão geral sobre ele na Ética, embora, ao abordá-lo *específica* e exaustivamente, pertença à ciência do direito positivo em suas diversas formas e manifestações. Para os nossos propósitos neste trabalho, as seguintes indicações sobre o direito humano serão suficientes:
1ª *Noção geral.*
Pode ser definida, em harmonia com a definição de direito em geral dada acima: "A ordenação da razão humana, em conformidade com a lei natural, estabelecida e promulgada pela autoridade legítima para o bem comum da sociedade." É chamada de *ordenação da razão humana:* 1º para distingui-la e separá-la da lei divina positiva, da lei natural e da lei eterna, que têm sua origem na razão divina; 2º porque cabe à razão julgar

sua justiça, necessidade e utilidade, e também porque se refere e se impõe a sujeitos dotados de razão, e que devem obedecer, não por instinto ou capricho, mas de maneira racional, isto é, com liberdade fundada na [475] razão. Acrescenta-se que *é estabelecida e promulgada pela autoridade legítima;* Porque a constituição completa do direito exige o ato imperativo da vontade, para sua observância e obrigação para os súditos, além do ato da razão que o ordena e o propõe como necessário, justo ou útil: a promulgação é como a condição *sine qua non* para sua obrigação atual por parte dos súditos. Diz-se também que o direito humano deve *conformar-se ao direito natural,* na medida em que não deve ordenar nada que seja contrário às prescrições do direito natural, que é, por sua própria natureza, anterior e superior ao direito humano positivo; de modo que entre o direito humano e o direito natural deve haver conformidade, ao menos *negativa,* isto é, nenhuma oposição. Os demais termos da definição não apresentam qualquer dificuldade, depois do que foi dito ao falar do direito em geral. Dois corolários importantes decorrem desta definição de lei humana:

1. Que qualquer definição que explique a origem, a constituição e o valor da lei humana somente pela vontade ou independentemente da razão correta é imprecisa, favorece o despotismo e a tirania e é contrária à dignidade e à natureza do homem. Qualquer lei que não tenha origem e fundamento além da vontade, seja a de um só homem ou a de muitos, é originalmente defeituosa; pois a obrigação legal e a obediência devem ser fundamentadas na razão e na justiça, não no capricho ou na vontade cega e arbitrária.

2º Que a lei humana pode ser injusta e irracional por quatro razões principais: a) *da parte da matéria,* se contém ou ordena algo contrário a uma lei de ordem superior, como o direito positivo divino, o direito natural e o direito eterno; b) *da parte da forma,* quando está em contradição com as prescrições da justiça, distribuindo encargos e honras sem relação e proporção com as forças e os méritos dos súditos; c) *da parte do fim,* quando o objeto ou fim da lei não é o bem público, mas o bem particular ou a utilidade e o conforto do legislador ou de seus amigos; d) *da parte do* [476] *autor,* quando a lei ou não procede de uma autoridade legítima e competente, ou esta legisla sobre coisas que não estão sujeitas à sua autoridade e jurisdição.

2ª *Necessidade da lei humana.*

Que as leis humanas não são apenas úteis, mas necessárias à sociedade, é evidente pelas seguintes razões, sem contar várias outras que poderiam ser aduzidas.

1. O direito natural permanece em certa esfera superior e universal, sem descer em seus preceitos a prescrições concretas, particulares e detalhadas, as quais, no entanto, são necessárias para que o homem possa compreender facilmente e agir corretamente na multidão de situações variadas e complexas apresentadas pelas relações e complicações da vida social; sendo digno de nota que essas prescrições do direito humano são e devem ser diferentes, de acordo com a condição da sociedade a que se referem, por parte das pessoas, caracteres, clima, hábitos, época, grau de civilização, etc., enquanto o direito natural permanece sempre o mesmo e é invariável em seus preceitos. Outra razão é a ignorância de muitas pessoas em relação a alguns preceitos do direito natural, cujo

conhecimento e aplicação prática exigem um certo grau de cultura e ciência que nem todos possuem. Daí a necessidade de o direito humano adotar esses preceitos, por assim dizer, fazendo aplicações precisas e claras das obrigações que eles implicam. Finalmente, mesmo com relação aos preceitos da lei natural que são fácil e geralmente conhecidos, a lei humana é útil e necessária para garantir seu cumprimento por meio de uma sanção penal especial. Pois a verdade é, e a experiência demonstra com muita clareza, que a sanção exclusiva e adequada da lei natural, que afirmamos acima, é insuficiente e ineficaz para impedir homens indisciplinados, perversos e movidos pela paixão de crimes contrários à lei natural. Daí a necessidade imperativa de que a lei humana venha em auxílio da lei natural,[477] ordenando e proibindo o que ela ordena e proíbe; mas acrescentando a sanção de penalidades especiais, capazes de restringir aqueles para quem nem o remorso de consciência nem a perda de Deus são eficazes ou suficientes para induzi-los a não infringir a lei natural. Dessa doutrina podemos inferir que o direito humano pode estar relacionado ao direito natural e conformar-se a ele de duas maneiras: 1º *por meio de dedução,* quando o direito humano prescreve algo que é logicamente deduzido do direito natural e que na verdade coincide com um de seus preceitos; 2º *por meio de simples determinação,* quando o direito humano determina, especifica e aplica o que o direito natural contém e ordena de um ponto de vista geral. Por exemplo, o direito natural ordena e requer que quem comete um crime seja punido; mas deixa ao direito humano a tarefa de *determinar* e especificar a pena ou punição a ser aplicada ao crime A ou B. As leis humanas que se conformam ao direito natural neste segundo sentido são vinculativas apenas como leis humanas ou positivas, enquanto as primeiras, ou aquelas que se conformam por meio de dedução, também envolvem uma obrigação interna e superior ao direito humano, e recebem força do próprio direito natural: *habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali.* Como o objetivo principal do direito humano é a preservação, a paz e o bem-estar da sociedade civil, suas prescrições não levam em conta a maior ou menor malícia moral da ação, considerada em termos absolutos, mas sim em relação à preservação e ao bem-estar da sociedade. Daí observamos: 1º, que ele atribui penas maiores a pecados menores na ordem moral absoluta, como é o caso do roubo em relação à blasfêmia e ao sacrilégio; 2º, que suas prescrições se referem principalmente a atos que se relacionam com outros homens, como homicídio, roubo, fraude, contratos, adultério, etc.; 3º, que ele proíbe apenas os pecados mais graves, cuja observância é possível e fácil para a generalidade dos homens, sem descer a prescrições que envolvem e exigem uma perfeição moral que não é possível encontrar no [478] maior número de indivíduos; de modo que não se reduza a proibir estes ou aqueles atos de orgulho, gula, inveja, etc., deixando esse cuidado à lei natural e à lei divina. “A lei humana”, diz São Tomás a esse respeito, “não proíbe todas as coisas viciosas, das quais os homens virtuosos se abstêm, mas apenas as mais graves, das quais o maior número pode se abster; e, acima de tudo, deve proibir aquelas que são prejudiciais aos outros, sem as quais a sociedade humana não poderia ser preservada. Assim, vemos que a lei humana proíbe o homicídio, o roubo e outras coisas semelhantes.

3ª *Força vinculativa da lei humana.*
A lei humana, se for lei verdadeira, isto é, se preencher as condições estabelecidas para sua justiça, não só obriga no foro externo e em virtude da sanção penal que a acompanha, mas também no foro interno da consciência, a menos que o legislador expressamente não queira obrigar dessa forma; assim, violar a lei humana sem causa suficiente e legítima constitui, por sua natureza, um pecado e uma falta moral. Para se convencer disso, bastará considerar duas reflexões simples:
1º Entre os preceitos da lei natural, um é, sem dúvida, o de obedecer ao superior que manda legitimamente: e é claro que quem não cumpre a lei humana, justa em si mesma e legítima em sua origem, quebra o referido preceito da lei natural.
2. A lei humana, como qualquer outra lei, recebe sua força primitiva e tem sua sanção original e *a priori* na lei eterna; pois todas as outras leis nada mais são do que aplicações e derivações mais ou menos diretas e explícitas da lei eterna, e, na medida em que são leis verdadeiras, o são na medida em que são reflexo e participação da lei eterna. Além disso, a lei eterna, sendo o fundamento primitivo e a razão suficiente da ordem moral e da ordem social humana, é também a razão suficiente e o fundamento primitivo da jurisdição que reside no poder público e social para promulgar leis. Por isso, São Tomás escreve: [479] *Omnes leges, in quantum participat de ratione recta,* (isto é, na medida em que são justas, racionais e legítimas) *in tantum derivantur a lege eterna.* E Santo Agostinho, por sua vez, disse: " *In temporali lege nihil est justum ac legitium, quod non ex hac aeterna (lege) sibi homines derivaverint.* " Se a lei humana não é justa, então não é vinculativa para a consciência. Mas deve-se ter em mente aqui que, se a lei humana é injusta por falta da primeira das razões acima mencionadas para sua justiça e legitimidade, isto é, por parte *de sua matéria,* ordenar ou proibir algo contrário às prescrições da lei natural ou divina, então não é lícito obedecer à lei humana. Mas se ela é injusta apenas por parte de seu fim, ou de seu autor, ou de sua forma, então é lícito obedecê-la, mas não há obrigação, exceto *por acidente,* isto é, quando a não observância dela levaria a escândalo, perturbação ou dano grave. [480]

Artigo V
Consciência, ou a aplicação da lei à ação humana.

"As regras da vontade humana na ordem moral", diz São Tomás, "são duas: uma próxima e homogênea, que é a razão humana; outra primitiva, isto é, a lei eterna, que é como a razão de Deus". Entre essas duas normas ou regras de moralidade, colocam-se as regras que poderíamos chamar intermediárias, como o direito natural, o direito civil, etc.; porque todas elas são derivações mais ou menos diretas, mais ou menos próximas, da lei eterna, fundamento da ordem moral, justiça viva e origem de toda perfeição.
A razão humana, então, como participação na razão divina e como impressão da lei eterna, possui, em primeiro lugar, o poder inato de reconhecer e discernir o bem e o mal moral, sendo auxiliada nessa função pela lei em suas várias manifestações e graus,

servindo esses diferentes tipos de leis como princípio orientador e como critério para reconhecer e determinar a moralidade dos atos humanos. Em segundo lugar, essa mesma razão, ao comparar os atos do *eu* individual com as leis e com o conhecimento da ordem moral em suas diferentes manifestações, constitui a regra imediata, o princípio e o critério próximo da moralidade de cada ato particular. E essa função da razão é o que geralmente se chama

A consciência, que, tomada não como uma força ou faculdade psicológica, mas como uma ideia ou concepção moral, nada mais é do que *o julgamento da razão prática sobre a bondade ou maldade de uma ação ou omissão humana, considerada no singular.* O objeto da consciência é a moralidade da [481] ação, não precisamente na medida em que podemos considerá-la acompanhada e revestida destas ou daquelas circunstâncias especiais, pois isso ainda pertence à ciência moral, mas considerada como uma manifestação singular da *minha* personalidade moral, isto é, na medida em que *sou* , fui ou *serei* a causa deste ato. Em suma: a consciência é a aplicação real e concreta de princípios e critérios morais ao ato A ou B, tal como realizado por mim.

Segue-se desta noção de consciência que seus principais atos ou manifestações são:

1. *Testemunhar* ou dar testemunho da bondade ou malícia de ações ou omissões passadas, realizadas nestas ou naquelas circunstâncias.
2. *Compelir alguém* a fazer ou omitir alguma ação neste instante ou ocasião presente, por meio de uma força e impulso moral, derivado do conhecimento atual da bondade ou malícia moral da coisa.
3. *Trazer alegria* ou produzir satisfação moral interna em razão do bem feito ou do mal não feito. Os moralistas geralmente chamam esse ato de *excusare,* ou desculpa, um termo impróprio e impreciso, aplicável apenas ao ato quando se refere a ações e omissões passadas, cuja malícia ou responsabilidade moral é diminuída por algumas de suas circunstâncias.
4. *Remorso,* ou acusação, pela ação errada praticada, ou pela boa ação culposamente omitida. Estes dois últimos atos podem ser considerados manifestações e modificações do primeiro. Assim, na realidade, podemos dizer que as manifestações essenciais e fundamentais da consciência moral são representadas pelos dois primeiros atos mencionados. Sendo a razão o meio natural que Deus concedeu ao homem para conhecer e discernir o bem e o mal, segue-se que seu juízo ou juízo prático, que constitui a consciência, constitui a *regra homogênea,* como diz São Tomás, isto é, o princípio próximo dos atos da vontade, considerados como energia e força moral. Daí advém a [482] força obrigatória da consciência, isto é, a obrigação por parte do homem de colocar seus atos livres em relação e harmonia com o juízo da razão; e daí também advém que todo ato livre, executado contra o juízo vigente da consciência, é moralmente mau, pelo menos parcialmente ou na ordem intencional; porque, mesmo na hipótese de o ato ser bom e conforme à lei em si, ao executá-lo contra o juízo da consciência, afasta-se da norma e causa próxima da moralidade do ato, e consequentemente coloca-se em contradição com

a ordem moral universal, que exige e prescreve no homem a conformidade do ato livre com a razão.

Além disso, se se deseja identificar a razão suficiente primitiva e o fundamento *a priori* dessa força imperiosa da consciência, deve-se procurá-la e situá-la na própria natureza da razão humana. Porque a razão humana, participação e impressão da Razão divina, conhece e possui a lei natural, conhece e possui os primeiros princípios da ordem moral, e os preceitos da lei natural e os primeiros princípios da ordem moral são a impressão da lei eterna no homem, e o homem, ao conhecê-los, conhece a lei eterna, *secundum aliquam ejus irradiationem,* segundo a profunda e gráfica expressão de São Tomás, visto que a lei natural e as verdades morais de evidência imediata são a expressão, a revelação, o reflexo, a irradiação da lei eterna no homem. Não está dentro do escopo e das condições deste livro descer a uma enumeração, exame e discussão das diferentes espécies e possíveis estados de consciência em suas relações com o ato moral. Desejamos apenas observar que não se deve confundir *má* consciência - *conscientia prava* - com consciência *errônea* , porque esta última pode ser separada da primeira. Aquele que, por ignorância vencível ou voluntária *in se* ou *in causa,* julga que lhe é lícito cometer a ação A, quando na realidade é ilícita, tem uma consciência *errônea* e má: errônea porque o julgamento prático do intelecto não está em conformidade com a realidade; *má* porque este [483] erro é voluntário, pelo menos *in causa* ou indiretamente, devido à sua falha em exercer a devida diligência a que estava obrigado. Aquele que, por ignorância invencível, isto é, em virtude de um erro ou de uma ignorância moralmente inevitável para ele, dadas as suas circunstâncias, julga que a ação que comete é boa na ordem moral, quando na realidade não o é, terá uma *consciência puramente errônea,* mas não uma *consciência má.*

Cap. 12: Sétimo Livro. Moral, Segunda Seção: Ética Especial ou Lei Natural.

Segunda Seção:
Ética Especial ou Direito Natural

Em um compêndio elementar de filosofia como este, é impossível resumir-se à formulação de teorias gerais sobre direito e dever, tarefa apropriada para uma obra que visa desenvolver a teoria geral do direito em todas as suas principais formas e derivações. Além disso, como o direito é correlato ao dever ou à obrigação, o conhecimento dos deveres implica o conhecimento dos direitos aos quais estão vinculados.
Em vista disto, e tendo em vista também que hoje se fala muito dos direitos do homem e muito pouco dos seus deveres, sendo os primeiros pregados e louvados, e os segundos ignorados, limitar-nos-emos a expor os principais deveres do homem, como indivíduo, como membro da sociedade religiosa e civil. [485]

Capítulo Um
Deveres do Homem para Consigo Mesmo

Não obstante o que foi dito sobre a impossibilidade de descer às teorias do direito e do dever, julgamos necessário apresentar as noções mais gerais e fundamentais sobre esta matéria, como base e condição preliminar para o que diremos sobre os principais deveres do homem sob o tríplice ponto de vista indicado.

Artigo I
Noções gerais sobre direito e dever.

1. *Lei,* como o próprio nome indica e expressa, é aquilo que se conforma a alguma regra; e já vimos que a regra dos atos humanos na ordem moral é a lei. Disto se pode inferir que toda lei envolve a ideia de conformidade e equiparação com a lei. No entanto, essa conformidade pode ser positiva ou meramente negativa. A conformidade positiva com a lei produz a faculdade de fazer algo ou de exigir algo de outrem. Como a lei natural ordena positivamente a preservação da vida, tenho direito a tudo o que é necessário e indispensável para atingir [486] esse fim. A conformidade negativa produz a faculdade moral de introduzir ou omitir o ato. Como a lei natural não me ordena nem me proíbe de possuir a propriedade A, ou de usar esta ou aquela forma de vestimenta, tenho o direito de continuar ou interromper a posse da propriedade A, por meio de vendas, cessões ou outros contratos, bem como de usar a forma B no vestuário, ou de omitir esse ato. Esses dois tipos de lei pertencem ao homem, considerado como o possível *sujeito* da ação. Mas

o homem também pode ser considerado *o fim* da ação ou omissão de outro homem e, desse ponto de vista, o direito de exigir algo de outro pode resultar da lei. Assim, por exemplo, em virtude da lei natural que ordena ao filho honrar e sustentar seu pai, este, como objeto ou *fim* desse preceito, tem o direito de exigir de seu filho os atos A ou B.
2º Os atributos, ou melhor, os caracteres que geralmente acompanham a lei são:
a) *Força coercitiva,* pois todo direito naturalmente exige e requer uma força capaz de manter e assegurar seu exercício. Essa força coercitiva legítima reside no indivíduo, ou na sociedade, dependendo dos direitos a que se refere. Deve-se ter em mente que a coerção, por sua natureza, afeta apenas o exercício do direito, mas não seu próprio ser, isto é, sua própria essência, que é imutável, como o é o direito natural; pois não se trata de direitos que devem sua origem exclusivamente ao direito humano. Se a coerção impede o filho de prestar ao pai a honra e a assistência a que este tem direito, o pai não deixa de existir por isso, assim como o juiz não perde o direito de punir o assassino, mesmo que a violência o impeça de executar a pena e as diligências necessárias.
b) *A colisão,* que surge em determinadas circunstâncias, entre dois direitos que se referem ao mesmo objeto. Na realidade, essa colisão é apenas aparente; porque, assim como uma verdade não se opõe a outra, também um direito não se opõe a outro, exceto em sentido impróprio, isto é, [487] na medida em que a mesma coisa pode ser objeto ou sujeito de leis, cuja força vinculativa é desigual, porque uma está em relação mais imediata com a ordem moral do que a outra.
c) *A limitação* do direito decorre de sua relação com os direitos de outrem e os deveres do sujeito operador. O direito geral de possuir e usar bens exteriores é limitado pelo direito específico de outrem que adquiriu a propriedade e o controle desses bens por meio de algum ato humano ou social. O direito de dispor de bens é limitado, no caso de pessoas religiosas, pelos deveres decorrentes das condições especiais de seu status. Esses dois exemplos demonstram que a limitação ou determinação do direito ora se origina na livre vontade do sujeito, ora depende de um fato independente de sua livre vontade.
3. Assim como, ao investigar e identificar a origem e o princípio da moralidade da ação humana, vimos que, enquanto sua origem próxima e causa imediata é a razão, sua origem primitiva e causa fundamental é a lei eterna, como manifestação da razão e da vontade de Deus para o mundo, e principalmente na medida em que essa lei eterna abrange e contém a relação necessária do homem com Deus como fim último, também podemos e devemos dizer que a razão suficiente *a priori* e a origem primitiva e absoluta do direito é essa mesma relação necessária do homem com Deus como fim último de sua natureza e poderes. Disto se segue que o direito fundamental e mais universal do homem, o direito que pode ser considerado como base e condição geral dos diferentes direitos concretos e particulares, está representado e concentrado na faculdade de agir, omitir e exigir tudo o que é necessário para realizar a união final do homem com Deus, a suprema Bondade, a infinita Verdade e a suprema Perfeição. Todo direito humano, do mais importante ao mais insignificante, envolve, de maneira explícita ou implícita, [488] de maneira mais ou menos direta, alguma relação com a faculdade expressa, que *informa,* por assim dizer, todo

direito verdadeiro. Assim como a ideia do ser está necessariamente envolvida em toda percepção, e como o princípio da contradição está embutido em todo juízo universal e científico, pode-se dizer que a ordem entre o homem e Deus como seu fim último, e o direito primitivo de realizar essa ordem, estão envolvidos e, por assim dizer, embutidos em todo direito humano, qualquer que seja sua forma concreta.

4. Como tanto a ordem moral universal quanto a relação ou subordinação do homem a Deus, seu fim último, são imutáveis, necessárias e invioláveis, é necessário que o direito o seja como tal, isto é, na medida em que inclui a referida ordem moral e a referida relação com Deus. No entanto, essa inviolabilidade, que corresponde a todo direito em geral, desse ponto de vista, modifica-se e difere conforme sua relação com o direito fundamental seja mais ou menos remota, indireta e incompleta; de modo que a inviolabilidade do direito reveste maior ou menor força conforme esteja em relação mais ou menos necessária e imediata com o duplo fundamento do direito acima enunciado. Nesse sentido e desse ponto de vista, podemos dizer que os direitos puramente humanos, cujo único fundamento e origem direta é o direito humano, são menos invioláveis do que os direitos naturais enraizados no próprio direito natural.

5. Então, o direito, considerado em sua universalidade lógica, como uma concepção genérica aplicável a todos os direitos particulares, pode ser definido: *A faculdade moral e inviolável de fazer, omitir ou exigir algo.* É chamada de faculdade *moral* porque uma faculdade ou liberdade meramente física não é suficiente para o direito. Tenho a faculdade física e a liberdade de matar Pedro, mas não tenho a faculdade moral; porque esse ato contradiz a ordem moral estabelecida pela lei eterna e conhecida pela minha razão. Em outras palavras: é chamada de faculdade *moral* para indicar que tudo o que está fora da ordem moral não pode ser objeto de [489] lei, nem pode constituir lei. As outras palavras da definição não precisam de esclarecimento após as reflexões aqui apresentadas. Acrescentaremos apenas que essa faculdade é dita inviolável, não apenas no sentido explicado acima, mas também porque todo direito carrega consigo uma certa força moral para induzir e obrigar outros homens a respeitá-lo, ou se preferir, a cooperar em sua conservação e uso, ativa ou passivamente, afirmativa ou negativamente.

6. Sendo incontestável que os deveres são correlativos aos direitos, é desnecessário expor sua natureza geral após o que acabamos de expor a respeito da origem, natureza e atributos da lei. Será bom, contudo, observar que, se lei e dever forem comparados em relação ao homem, o primeiro é posterior ao segundo; pois, na medida em que o homem tem o direito fundamental e primitivo que indicamos sobre as coisas necessárias à realização de sua união com Deus, porque e na medida em que tem o dever de caminhar em direção a Deus e de prover os meios para alcançá-lo. Portanto, na ordem humana, o dever precede o direito, com prioridade de natureza; ainda que sejam simultâneos em ordem de duração ou tempo. Se a comparação entre direito e dever for colocada no nível ontológico e absoluto, o direito vem antes do dever; porque todos os deveres do homem pressupõem o direito de Deus de exigir dele o cumprimento da lei eterna e a realização do plano divino no mundo, como manifestação parcial e derivação da ordem moral universal

preexistente na mente divina. Portanto, na ordem ontológica e absoluta, o direito é anterior ao dever, assim como Deus é para o homem; porque em Deus há direitos e não deveres em relação ao homem; porque em Deus há direitos e não deveres em relação ao homem. Na ordem relativa e puramente humana, o dever é anterior ao direito; porque todo direito no homem pressupõe o dever de sua tendência para Deus como seu fim último. [490]

Artigo II
Dever segundo a teoria racionalista e segundo a teoria cristã

Nada é mais comum hoje em dia do que ouvir filósofos que se vangloriam do racionalismo afirmarem *ex tripodicamente* a superioridade da teoria do dever adotada pela escola racionalista sobre a teoria ensinada pela filosofia cristã. Examinemos, então, pelo menos brevemente, a verdade em tal afirmação e, para tanto, examinemos a natureza dessa alardeada teoria, que pode ser resumida ao seguinte:

a) Na ação do homem quando cumpre um dever, há duas coisas, que são: 1º sua *legalidade,* isto é, sua conformidade com a lei; 2º sua *moralidade,* que resulta, ou melhor, se identifica com a pureza do motivo que induz a vontade de agir.

b) Disto se conclui que, embora a ação humana possa ser chamada de legal, desde que esteja em conformidade com a prescrição da lei, ela não deve ser chamada de moral se não estiver em conformidade com o motivo fundamental do dever.

c) Este motivo, que contém a razão suficiente para a moralidade da ação humana, é o próprio dever, considerado como a simples realização da lei. Em outras palavras: a moralidade do ato humano consiste em fazer o bem pelo bem, em cumprir o dever porque a razão o apresenta à vontade como um dever, em observar a lei pela lei em si, com precisão e com exclusão de qualquer outro fim fora da própria lei, e isso a tal ponto que a ação [491] realizada pela esperança de recompensa ou por medo de punição carece de bondade moral. Tal é, em suma, a teoria do racionalismo contemporâneo, uma reprodução plagiada da teoria de Kant, a quem verdadeiramente pertence. Sem nos determos em examinar se a conduta prática desses novos estoicos está em harmonia com as pretensões de severidade e desinteresse reveladas em sua teoria, observaremos, por ora, que a distinção ou separação aqui estabelecida entre a legalidade e a moralidade da ação humana é imprecisa em relação à lei natural, que é precisamente a lei que desempenha o papel mais importante na ordem moral. Pois, embora seja verdade que o legislador humano, em termos gerais, desconsidera a intenção do agente, atendendo apenas à conformidade do ato externo com as prescrições da lei, não é menos verdade que a lei natural, como derivação da lei eterna e como manifestação da razão e da vontade de Deus, prescreve não apenas a bondade material e externa, mas também a bondade formal e interna que corresponde à intenção. O preceito relativo à adoração a Deus não se cumpre apenas pela adoração externa, mas inclui a intenção interna de honrar a Deus,

como primeiro princípio de todos os seres e origem de todo bem; e, em geral, a lei natural exige que as intenções humanas estejam em conformidade com a ordem moral. Esta teoria não é menos imprecisa e irracional na medida em que pretende e afirma que o cumprimento da lei deve ser o *único* e *exclusivo* motivo que impele a vontade de agir, e que a esperança de recompensa e o medo da punição excluem a moralidade da ação. Isso equivale a dizer que o destino final do homem nada significa, ou melhor, que realmente não existe para o homem outro destino senão o de vegetar e viver por alguns instantes antes de adentrar novamente no nada. Pois, se o homem tem um destino final ulterior e superior àquele que alcança na Terra; se o homem é destinado por Deus àquela felicidade perfeita ou bem universal, à posse do qual se esforça incessante e irresistivelmente em todos os atos e movimentos de sua vida, é completamente absurdo afirmar que a aspiração do homem a esse objeto, que a operação realizada como meio para alcançar essa felicidade que constitui seu destino final, envolve um princípio e é um elemento de imoralidade. Seria igualmente válido dizer que os meios naturais e ordinários para alcançar o destino final não guardam relação moral nem proporção com ele, ou que a influência que Deus, como fim último e perfeição suprema do homem, exerce sobre as ações humanas como meio para sua obtenção é uma influência que exclui a moralidade. Esta é a conclusão lógica desta teoria racionalista, com suas pretensões de pureza e elevação. Além disso, se recompensa e punição são motivos que excluem a moralidade da ação, deve-se dizer que o legislador age erroneamente ao propor e registrá-los como sanção da lei e como motivo para seu cumprimento. E se isso é inaceitável em relação ao legislador humano, pode muito bem ser considerado extremamente absurdo quando se trata de Deus, sancionando a lei natural e divina com o registro de punições e recompensas específicas e, mais ainda, apresentando a posse e a perda do próprio Deus como um dos motivos mais poderosos e eficazes para o cumprimento do dever pela vontade. Tendo agora demonstrado que a teoria racionalista é errônea em sua consideração exclusiva por motivos compatíveis com a moralidade da ação, devemos acrescentar que ela também é inferior à teoria cristã, mesmo do ponto de vista do desinteresse e da dignidade dos motivos que podem impelir a vontade de agir. Por mais nobre que seja o cumprimento do dever e exaltado como motivo da vontade, o motivo que a filosofia cristã apresenta é muito mais nobre e exaltado quando nos fala de fazer o bem para a glória de Deus. A manifestação dessa glória, e principalmente da santidade divina, é, sem dúvida, um motivo desinteressado para a ação, como o motivo racionalista pode ser, e acima de tudo, um que é mais elevado, mais nobre, mais verdadeiro, mais [493] em harmonia com a natureza das coisas em geral, e com a do homem em particular, que, como efeitos livres de Deus e participações em sua essência, naturalmente tendem a ele, e como manifestações da bondade divina, necessariamente revelam sua glória, o fim último da criação. Buscar e tentar a glória de Deus e a manifestação de sua santidade por meio de nossos atos livres é o motivo mais nobre, mais desinteressado e mais digno que a vontade humana pode propor e, ao mesmo tempo, o mais conforme à ordem moral universal e à natureza finita, contingente e criada do homem. E se, além disso, a elevação

e o desinteresse do motivo racionalista forem mais aparentes do que reais, do ponto de vista das doutrinas de seus defensores? Pois a verdade é que, se esses proponentes apontam para o cumprimento do dever ou do bem, proposto como tal pela razão, como o único motivo para a ação moral, é porque assumem e afirmam que somente à razão cabe não apenas o conhecimento, mas também a constituição da ordem moral e da lei moral, independentemente de Deus e da lei; o que, em última análise, equivale a dizer que o homem, ao cumprir seu dever e observar a lei, o faz em obediência à sua própria razão. Portanto, a teoria racionalista, em meio e apesar de seu aparente desinteresse e elevação de seus motivos, torna-se um verdadeiro egoísmo, termina no culto a *si mesmo* e substitui o culto a Deus pelo culto ao homem. Em suma: o aparente desinteresse e a dignidade da teoria racionalista tornam-se, por uma consequência inevitável e lógica, amor-próprio e verdadeira antropolatria. [494]

Artigo III:
Principais Deveres do Homem para Consigo Mesmo. Suicídio e Luto.

Quando se fala de obrigações e deveres do homem para consigo mesmo, o sentido racional de tal expressão é que a própria personalidade pode ser objeto ou fim de certos deveres que têm raiz na lei natural e que recebem sua força de Deus, seu autor.
Esses deveres e obrigações do homem para consigo mesmo estão unidos e concentrados neste: *preservar e aperfeiçoar a espécie humana, juntamente com os poderes recebidos de Deus.* Deste dever fundamental surgem, como corolários legítimos:

> 10. 1. O dever de amar a si mesmo segundo a ordem da reta razão e, consequentemente, de procurar e trabalhar para possuir as coisas necessárias, seja para a preservação da própria vida e da dos seus entes queridos, seja para o bem-estar adequado à sua posição e às suas condições sociais; mas sempre em subordinação e relação com o destino final do homem, que constitui a sua suprema perfeição e o seu bem racional e absoluto.
> 11. 2º O dever de ingerir os alimentos necessários à conservação da vida, à conservação do corpo e dos membros, e de repelir o que pode causar a morte.
> 12. 3. O dever de escolher aquele estado que esteja em relação às circunstâncias particulares do indivíduo, ou pelo menos, aquele estado e padrão de vida que não ceda em detrimento dos outros, nem seja contrário à ordem moral.
> 13. 4. O dever de aperfeiçoar-se como ser racional, isto é, cultivando e desenvolvendo as faculdades do conhecimento, e [495] especialmente a razão, que foi dada ao homem como luz e guia de sua vida intelectual e moral. Disto resulta, por um lado, o *dever* de adquirir os conhecimentos, tanto especulativos quanto práticos, necessários ao bom desempenho dos cargos e posições ocupados pelo indivíduo; e, por outro lado, o *direito* de cultivar as ciências e as artes, sem outra limitação senão

a que resulta da existência dos deveres e obrigações que, de outro modo, correspondem ao indivíduo.

14. 5º O dever de aperfeiçoar-se na ordem moral pela prática e exercício das virtudes correspondentes ao seu estado e condição, pois a virtude é o que constitui a perfeição moral do homem, à qual todos os outros deveres devem estar subordinados, seja porque esta é a perfeição principal do homem, seja porque é condição necessária e meio natural e próprio para atingir a perfeição suprema na posse de Deus.Este dever reduz-se, como condição e corolário, à obrigação de moderar as paixões da parte sensível, regulando e dirigindo os seus movimentos por meio da razão e da vontade, de modo que as suas manifestações não estejam em contradição com o bem e as virtudes morais.

Suicídio.

O dever de preservar a vida opõe-se ao suicídio, pecado gravíssimo, mas demasiado frequente nos nossos dias, pelo que não será descabido dizer algumas palavras sobre ele. [496]

Tese
O suicídio é contrário à razão correta e à lei natural.

A razão para isso é que quem se mata viola os direitos de Deus, age contra a inclinação natural e o seu próprio bem, e comete uma falta ou pecado contra a sociedade. Portanto, o suicídio é contrário à reta razão e à lei natural. O suicídio viola os direitos de Deus. É uma verdade inegável que o homem recebe a vida de Deus, seu autor e preservador, assim como de todas as coisas finitas, que ele criou do nada por sua livre e única vontade. É igualmente verdade que o objetivo e a intenção de Deus ao comunicar a vida ao homem não era dispor dela como quisesse, mas sim usá-la como meio, caminho e preparação moral para alcançar seu destino final, isto é, glorificar a Deus por meio da união inefável com o bem infinito, princípio e fim último da criação e, de modo essencial, dos seres inteligentes. Portanto, privar-se voluntariamente da vida por meio do suicídio é usurpar o domínio e os direitos de Deus sobre ela. "A vida", escreve São Tomás, "é um dom concedido por Deus ao homem e sujeito ao poder daquele que mata e dá a vida. Portanto, quem tira a própria vida peca contra Deus, assim como quem mata um escravo peca contra seu senhor". Ele age contra a natureza e contra o seu próprio bem. Contra a natureza; porque a inclinação e propensão mais enérgica e espontânea da natureza é preservar o ser e a vida, como a própria experiência demonstra, não apenas no homem, mas em todos os seres. Contra o seu próprio bem; porque para evitar um mal menor ele escolhe um maior, que é a morte em relação aos males da vida, e acima de tudo, porque para evitar um mal temporal ele se precipita em um eterno [497] infinitamente superior a todos os males da vida presente. Ele peca contra a sociedade. O homem, como parte ou membro da sociedade, da qual recebe benefícios, deve-se a ela e, ao dispor de sua vida

sem motivo racional, fere seus direitos, incluindo os direitos de toda sociedade a indivíduos que contribuem para sua preservação por meio da fortaleza e da resistência na adversidade. Acrescente-se a isso, por um lado, o mau exemplo, prejudicial à sociedade, e, por outro, o perigo de homicídio, inerente à prática do suicídio; pois aquele que, movido pelo desespero e incapaz de tolerar o mal, decide cometer suicídio, pode-se dizer que está disposto e em preparação habitual de espírito para cometer homicídio, se considerar isso um meio de se libertar do mal que o induz a cometer suicídio. Com razão, portanto, São Tomás diz que aquele que se mata *injuriam communitati facit.* Como corolário geral das reflexões precedentes, pode-se dizer que, exceto em caso de completa perturbação da razão, o suicídio é dificilmente concebível em um verdadeiro católico; pois é inconcebível que um homem de verdadeira fé cristã, especialmente se sua conduta moral estiver em harmonia com sua crença religiosa, escolha um caminho que sabe levar a males e privações eternos para escapar de males temporais e relativamente insignificantes. Este corolário está em harmonia com a experiência, que nos ensina que os casos de suicídio são extremamente raros em homens de conduta verdadeiramente cristã. Isto também nos leva a supor que uma das principais causas do suicídio deve ser a falta de ideias e crenças religiosas, hipótese que é confirmada em certa medida pela experiência e pelas estatísticas criminais das pessoas (1). [498]

{(1) Eis o que Debreyne escreve sobre o suicídio, confirmando isso: "Esta doença reina particularmente naqueles [498] povos onde a fé e as convicções religiosas são quase inexistentes e, consequentemente, exercem muito pouca influência sobre a população. A experiência provou que, em todas as nações, o suicídio é mais frequente na proporção em que o sentimento religioso diminui...
A outra grande praga da sociedade, e talvez a mais incurável, e a origem, ao mesmo tempo, de uma infinidade de males, é a ignorância da religião e até mesmo das primeiras verdades religiosas e morais... Em tal estado de degradação, ignora-se o próprio fim e destino, ignora-se Deus, ignora-se a si mesmo e não se acredita em nada, porque se ignora tudo... É muito singular que o suicídio se torne mais frequente entre os povos à medida que o catolicismo se afasta deles, e que seja geralmente desconhecido naqueles onde a religião é observada e praticada com rigor. O suicídio era desconhecido na Espanha, enquanto este povo tem sido observador sincero da religião católica e a tem praticado com rigor. Observe o que aconteceu na Inglaterra, uma terra clássica do suicídio, desde que o catolicismo foi banido. disso.» *Pensam. de um crey.* gato. pág. 189 e segs.}

Não cremos necessário nos determos nas objeções a esta tese; pois as considerações apresentadas em sua demonstração contêm as ideias necessárias para resolver os argumentos frequentemente apresentados contra ela. Acrescentaremos apenas, como solução ao argumento que apresenta a morte como um mal menor do que a acumulação e a persistência dos males que cercam o homem em determinadas circunstâncias, que o mal físico, por maior que seja, é sempre de ordem inferior ao mal moral, e o pecado carrega consigo, além do mal físico que consiste na privação da vida, a malícia moral que ele acarreta, pelas razões acima expostas.

O duelo.

Ligado ao dever de autopreservação, e ao suicídio, que se lhe opõe, está o duelo, devido ao perigo injustificado em que o duelista se expõe de perder a vida; embora o duelo também se oponha aos deveres do homem para com o próximo, pelo perigo de lhe causar dano grave. [499] Isso nos obriga a dizer algumas palavras sobre o assunto, entendendo-se aqui por duelo *o combate perigoso, que resulta em morte, mutilação ou lesão grave, travado entre indivíduos por sua própria vontade ou autoridade.* Não estamos falando aqui

dos torneios e justas dos séculos anteriores, nem das batalhas da Idade Média, chamadas de *julgamentos de Deus,* nem dos desafios ou combates parciais que às vezes foram travados por acordo e consentimento da autoridade pública para um objetivo de utilidade comum, como pôr fim a uma guerra entre duas nações. Estes últimos podem ser considerados lícitos, e os dois primeiros, embora ilícitos em geral, não envolvem tanta malícia moral e oposição à razão correta quanto os duelos em uso hoje (1).

{(1) Escusado será dizer que a Igreja sempre se opôs a esta prática criminosa e estúpida de duelos ou desafios privados, impondo penas muito severas aos seus autores e apoiantes. Eis como Goschler se expressa sobre este ponto: «L'Eglise trouva cette Institution parni ces peuples lorsque elle começa á exercer son influence sur eux, sans être à la même tout d'abord de la abolir... en s'efforçant de la rendre utile en introduisant une procedure régulier, à la place du duel judiciare. Son action législative atteignit son apogée à cet egard no Concile de Trente. Depois do decreto do Concilio, os duelistas e seus segundos e quiconque a pris parte da conclusão ou da execução de um duelo são, *ipso facto,* frappés de excomunicação, e seu Pape pode ser revelador; Além disso, a sepultura eclesiástica é recusada á celui qui a succombé. Ao mesmo tempo, o Concilio excomunga os souverains temporeles, que concordam em suas terras com um lugar para o combate mais singular. Il voulait évidemment ainsi proscrere les tournois et il y reussit.» *Dicção. eficiência. de Teol. cat.,* tom. 7º.

Apontar as condições e circunstâncias que devem estar presentes em um duelo para incorrer em penalidades eclesiásticas pertence aos escritores da teologia moral. Centrando-nos neste último, apresentamos aqui algumas breves reflexões que demonstram a sua ilegalidade e a sua oposição à ordem moral. [500]

1. O duelo é repugnante e contrário à lei natural; primeiro, porque envolve a malícia do suicídio, visto que o duelista se coloca em perigo de perder a vida sem uma causa legítima que o autorize a fazê-lo; segundo, porque viola o domínio e o direito de Deus sobre a vida e os membros do homem; terceiro, porque o duelista se coloca em perigo iminente de tirar a própria vida ou infligir dano grave ao próximo sem causa legítima. Não basta dizer que ele cede seu direito ao aceitar o duelo; porque ele também não pode ceder um direito que não possui sobre sua vida e membros, nem sua cessão evita os danos e perdas que resultam do duelo para sua família ou outras pessoas e para a própria sociedade.

2. O duelo tende, por sua natureza, à perturbação e à destruição da ordem social, pois está em oposição direta a um dos princípios fundamentais em que se baseia a sociedade. É inegável que um dos princípios fundamentais da ordem social é a necessidade de que crimes, ofensas e injustiças sejam punidos e reprimidos pela autoridade pública e não por indivíduos privados. O que seria de uma sociedade em que todo cidadão tivesse o direito de punir ou vingar-se de crimes, ofensas ou lesões corporais? O domínio da força bruta, das paixões e da violência, e a consequente dissolução da sociedade, seriam o resultado necessário de tal estado de coisas. Estas breves reflexões bastam para compreender tudo o que há de absurdo e criminoso no duelo tal como é praticado hoje, especialmente quando se considera que, via de regra, um duelo é provocado e aceito para preservar a honra, como se a honra consistisse em matar outro ou ser morto por ele, ou como se a honra dependesse da sorte do primeiro ou do último sorteio, ou da maior habilidade no manejo de uma espada ou de uma pistola. Isto sem levar em conta que não é incomum provocar estes duelos por insultos muito pequenos, o que equivale a fingir que a pena para uma ofensa menor e talvez imaginária é a morte, um princípio que destrói a noção de toda a justiça. [501]

Artigo IV
Principais deveres do homem para com o seu próximo.

Os deveres do homem para com o próximo estão enraizados e recebem sua força da lei natural. Podem ser divididos em negativos e positivos, em relação aos dois princípios que lhes servem de base e fórmula geral. Os primeiros são derivações e conclusões do seguinte preceito da lei natural: Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem. *Quod tibi non vis alteri ne feceris.* Os últimos são aplicações e conclusões do preceito natural que nos ordena amar o próximo ou os outros homens como a nós mesmos: *Dilige alios homines sicut teipsum.* Em virtude do primeiro preceito, o homem tem o dever geral de respeitar os direitos do outro homem e de se abster de qualquer ação que possa prejudicar ou impedir o exercício desses direitos, inerentes à personalidade humana, como, por exemplo, o direito à verdade, à virtude, à realização do próprio destino final, à conservação da vida, o direito à fama, à integridade do corpo, aos bens da fortuna, etc. Em correlação com estes direitos estão os deveres

a) Não impedir outro de conhecer a verdade, nem induzi-lo ao erro.

b) Não impedir outrem de praticar a virtude, de escolher o estado de vida que julgue conveniente à sua perfeição moral, de usar da sua liberdade sem prejuízo dos direitos de Deus e dos outros homens.

c) Não causar dano a outrem na sua vida, corpo, reputação, bens, e, consequentemente, reparar e restituir esses [502] danos da maneira possível, quando ocorrerem por sua culpa.

Do segundo preceito derivam os principais deveres *positivos :*

a) Benevolência ou amor geral para com todos os homens, sem distinção, simplesmente porque são nossos irmãos por natureza e destino, criados por Deus à sua imagem e semelhança. Isto é verdade mesmo na ordem puramente natural, e em abstração do amor que devemos aos homens na ordem da graça sobrenatural, como redimidos pelo sangue de Jesus Cristo, seus irmãos segundo a carne, e destinados a herdar uma felicidade sobrenatural: *haeredes quidem Dei, coharedes autem Christi.*

b) O dever de auxiliar o próximo em suas necessidades, sejam elas físicas, morais ou intelectuais, por meio de esmolas e obras de misericórdia. Quanto maior o dever, mais grave é a necessidade do próximo. Este dever de beneficência está sujeito a uma certa ordem, de acordo com a condição da pessoa, a natureza da necessidade, o tempo, o lugar e outras circunstâncias. O dever de veracidade é tanto positivo quanto negativo: é positivo em relação a certos casos em que há a obrigação de manifestar ou dizer a verdade; é negativo, pois nunca é permitido mentir. O objeto ou fim interno, e por assim dizer, imanente, da faculdade da fala que possuímos por natureza é a manifestação de nossos conceitos ou pensamentos internos. Portanto, mentir, cuja essência consiste precisamente na falta de conformidade entre a manifestação ou palavra externa e o conceito interno, envolve a inversão da ordem natural e, consequentemente, é essencialmente má na ordem moral. Portanto, mentir não é de forma alguma permissível, visto que pertence àquela classe de ações que se opõem diretamente ao próprio objeto e fim primário das

faculdades da natureza humana. Isso sem levar em conta que também se opõe ao fim da sociedade, e que a sociedade não poderia existir se mentir fosse permitido. [503] É, portanto, estranho que numa obra escrita sob o critério krausista, ao enumerar as faltas graves contra a inteligência, se diga: "A maior de todas é a mentira, a falta de veracidade, o engano deliberado, exceto nos casos em que pode ser necessário e proveitoso" {(1) *Elementos de Ética ou Filosofia Moral,* de V. González Serrano e M. de la Revilla, p. 176.} Tal afirmação, dificilmente tolerável num adepto do materialismo mais grosseiro, é inconcebível mesmo nos adeptos do krausismo, que tanto se vangloriam de uma moral pura e desinteressada, e que tantas vezes falam em fazer o bem pelo bem. É a moral pura e desinteressada que admite ser lícito mentir em casos de necessidade ou lucro? Esta é uma doutrina que, como muitas outras, demonstra a impotência da razão humana para resolver problemas morais quando ignora a voz da revelação divina. A história e a experiência demonstram que todo *raciocínio racionalista* é inevitavelmente levado ao erro, de uma forma ou de outra. Justa e merecida punição para todo raciocínio humano que se rebela contra a razão divina e despreza os ensinamentos da filosofia cristã! Supor que mentir *é necessário,* ou que deixa de ser uma falta quando é *proveitoso,* equivale a supor que mentir não é uma ação intrinsecamente má na ordem moral e vergonhosa por natureza. São Tomás observa acertadamente que a razão do pecado de mentir não procede apenas do dano que causa ao próximo, mas consiste principalmente na desordem interna que envolve. Disto ele infere que não é lícito mentir, mesmo para evitar algum dano ao próximo, assim como não é lícito roubar para dar esmola. *Mendacium,* diz ele {(1) *Sum. Theol.,* 2, 2ª questão 110, art. 3º ad. 4º.}, *non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione. Non licet autem aliqua illicita ordinatione uti ad impediendum* [504] *nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat... Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc, quod aliquis alium a qucumque periculo liberet.* É importante ter em mente que os deveres e direitos que incumbem ao homem em virtude de sua própria natureza podem e devem ser chamados de *absolutos,* como aqueles que se referem à preservação da vida, ao conhecimento da verdade, etc. Direitos *hipotéticos* são aqueles que pressupõem alguma ação livre por parte do homem, como geralmente ocorre com relação aos direitos e deveres relacionados aos bens da fortuna.

Capítulo Dois
Os deveres e direitos do homem como membro da sociedade civil

Para reconhecer e estabelecer os deveres e direitos do homem como ser social, é necessário primeiro determinar a natureza, a organização e as condições da sociedade à qual ele pode pertencer. Essas sociedades são duplas: pública ou *civil,* e privada ou *doméstica,* que é, por assim dizer, o elemento da civil. Por essa razão, explicaremos

primeiro a natureza de cada uma dessas duas sociedades e, em seguida, os deveres e direitos que lhes dizem respeito.

Artigo I
União estável. Natureza da união estável.

A sociedade doméstica inclui ou abrange a união e a comunicação: a) entre marido e mulher; sociedade *conjugal* ou matrimonial; b) entre pai e filhos, isto é, *sociedade paterna;* c) entre senhor e servo, isto é, sociedade senhorial ou feudal.
Deixando de lado estes últimos, por serem menos importantes, os deveres e direitos que se referem aos outros dois, pressupõem o conhecimento da sociedade conjugal, base natural [506] da paterna e fundamento dos deveres e direitos que lhe são próprios.
Considerando a sociedade conjugal ou matrimonial na ordem puramente natural, ela pode ser definida como: *a união perpétua do homem e da mulher para a procriação de filhos, que implica amor mútuo e a perfeita comunicação da vida.* Se considerada em relação aos súditos cristãos, essa sociedade também inclui a elevação do contrato de casamento ao status e às condições de um sacramento, verificado por Jesus Cristo, significando sua união com sua Igreja e, consequentemente, inseparável do casamento entre os cristãos.
Aqui estão agora algumas reflexões que contêm a teoria geral do casamento e que servirão para entender a verdade e o significado da definição registrada.
1. A razão nos ensina que a sociedade conjugal entra no plano geral da criação natural como um dos *meios* necessários para a realização do plano e do propósito de Deus para o mundo em geral e para o homem em particular. Deus, ao preservar o ser do homem com sua onipotência, revela sua vontade positiva para a propagação e preservação do indivíduo, da espécie e da sociedade. Além disso, essa vontade divina e a relação do casamento com o plano de Deus são verificadas e confirmadas pela distinção entre os sexos, por sua aptidão para a geração e por suas inclinações e simpatias. Segue-se daí que o casamento, considerado em termos de *sua* própria finalidade, é e pode ser chamado de *natural* e necessário, no sentido de que a sociedade doméstica é um meio necessário e natural para alcançar a conservação e a propagação da espécie humana.
2. No entanto, esta necessidade *final* , ou parte do fim que corresponde ao casamento, não se refere diretamente a cada indivíduo, mas à multidão coletiva; de modo que só tem uma relação necessária e uma força obrigatória *per se* em relação à sociedade e, consequentemente, em relação àqueles encarregados de sua conservação e propagação. Em relação aos [507] indivíduos, só tem força obrigatória *per accidens,* isto é, em casos excepcionais, nos quais a conservação e a propagação da espécie não poderiam ser alcançadas sem a participação de certos indivíduos. Daí se segue que a sociedade conjugal não é obrigatória para *todo* e *qualquer* indivíduo, embora seja necessária para a conservação da sociedade; da mesma forma que é necessário para a conservação desta última que haja magistrados, agricultores, comerciantes, alfaiates, etc., sem que essas profissões sejam obrigatórias para todo e qualquer indivíduo na sociedade. Além disso, o

próprio bem da sociedade, e o que podemos chamar de divisão do trabalho social, exigem, até certo ponto, que alguns indivíduos se abstenham do casamento, cujos deveres e condições inerentes são mais ou menos incompatíveis com os deveres e condições de certos estados e profissões. E se isso é verdade em relação às forças armadas e ao cultivo intenso, especial e perseverante da ciência, é ainda mais indubitavelmente verdade quando se trata de estados e profissões que exigem grande abnegação, a completa dedicação do indivíduo ao bem moral dos outros, abnegação e sacrifício pessoal em prol da perfeição moral da sociedade cristã, que exige a subordinação dos bens presentes e do destino temporal aos bens eternos e ao destino final do homem na vida futura. Disto se infere evidentemente que o celibato cristão, adotado com o nobre objetivo de se dedicar à perfeição moral e religiosa da sociedade, e como meio de exercer uma influência tão poderosa quanto benéfica nesta vida, não tem nada de contrário à lei natural e está em completa harmonia com o plano divino e com o bem-estar e o interesse da própria espécie humana, para cujo desenvolvimento e perfeição moral contribui poderosamente.

As simples reflexões que precedem são suficientes para desmascarar todos os argumentos da escola racionalista contra o celibato eclesiástico, argumentos que não reconhecem outra origem senão o ódio à Igreja Católica; e daí os vários sofismas com que costumam atacar esta venerável [508] instituição. O que constitui o pano de fundo e, por assim dizer, a essência desses sofismas é a confusão e a identificação da faculdade geradora que existe no homem com a obrigação de engendrar e propagar a espécie. A *faculdade de engendrar é uma coisa, e a obrigação* ou dever de propagar é outra bem diferente , assim como a faculdade de ser arquiteto e construir uma casa é uma coisa, e a obrigação de construir ou ser arquiteto é outra bem diferente. Se a faculdade propagativa conduz logicamente ao dever de propagar e gerar, será necessário admitir que todos os homens, ou pelo menos a maioria, têm a obrigação de ser carpinteiros, alfaiates, arquitetos, etc. Decorre de tudo o que foi dito até agora: 1. que a sociedade conjugal ou o estado de casamento é voluntário e livre tanto em sua origem, que é o amor mútuo dos cônjuges, quanto em relação aos indivíduos; 2. que é necessário em relação à sociedade humana em geral, e também em relação ao seu próprio fim, que não é outro senão a procriação de filhos. Isso significa que, embora o indivíduo seja livre para abraçar e constituir a sociedade conjugal, supondo que escolha esse estado, ele não é moralmente livre, nem está em seu poder afastar-se do fim predeterminado pela lei natural e pelo Autor da natureza.

3. Este fim, atribuído pela própria natureza à sociedade conjugal, conduz à sua indissolubilidade por uma consequência lógica. Aos olhos da razão e da ciência, seria absurdo dizer que o contrato conjugal apenas vincula e se refere à propagação do homem, considerado como um bípede de uma organização mais ou menos perfeita. O homem é, antes de tudo, um ser moral e, como tal, necessita e lhe são devidos por seus pais a educação, a orientação e a instrução conducentes à sua perfeição moral. Sendo, por sua própria essência, imagem de Deus e destinado por Deus a um fim sobrenatural e divino, a obrigação de lhe conferir, além do seu ser físico, o seu ser intelectual, moral e religioso,

está incluída nas condições da sociedade conjugal. Por outro lado, nem a doação recíproca dos [509] contraentes seria sólida e verdadeira, nem a comunicação de suas vidas seria perfeita, nem a reciprocidade que existe entre pais e filhos nos deveres de sustento, educação, honra e assistência seria eficaz e natural, sem a permanência e perpetuidade da sociedade conjugal. Se a isso acrescentarmos os gravíssimos inconvenientes que resultariam para a família e para a sociedade, na hipótese da possível e lícita dissolução da sociedade conjugal, não se pode duvidar que a indissolubilidade do matrimônio é uma consequência natural e necessária desta sociedade, tendo em conta a sua própria natureza, as prescrições do direito natural e também as suas relações com as exigências e condições permanentes da sociedade civil. Pode-se dizer também que a história e a experiência, por sua vez, demonstram essa verdade; pois, se ouvirmos as lições da história, veremos que existe um vínculo estreito e íntimo entre a moralidade privada e pública e a indissolubilidade do matrimônio (1). É um dos fatos mais constantes e universais da história que a corrupção e a imoralidade de uma nação são diretamente proporcionais ao poder do divórcio absoluto. Esse fenômeno, ou a frequente dissolução de casamentos, constitui um dos sintomas mais seguros da corrupção dos costumes, tanto nas civilizações antigas quanto nas novas. [510]

{(1) São Tomás já tinha observado as relações que existem entre estas duas coisas, como resulta da seguinte passagem: «Ad bonds mores pertinet individua conjuctio maris et faeminae, sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum congnoscunt se indivisibiliter conjuctos: erit etiam utrisque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possesse estimant; subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris; et fit firmior dilectio inter affines; tolluntur etiam adulteriorum ocasiões, quae darentur, si vir exorem dimittere posset, aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi aliena casamento. *Cont. Gent.,* lib. III, cap. 123.}

Concluiremos este artigo com as seguintes observações, uma vez que a natureza deste trabalho não nos permite desenvolvê-las:

1. Embora a indissolubilidade do matrimônio esteja geral e absolutamente em conformidade, como acabamos de ver, com a lei natural e com a natureza própria deste contrato, há casos excepcionais em que a indissolubilidade não é clara, se considerarmos especificamente a lei natural. Seja como for, é certo que hoje o matrimônio é indissolúvel, mesmo nessas circunstâncias especiais e anormais, em virtude do preceito de Jesus Cristo que prescreve a absoluta e universal indissolubilidade do matrimônio.

2. *A poligamia* ou pluralidade simultânea de esposas, embora não seja absolutamente oposta ao fim primário do casamento, que é a procriação de filhos, opõe-se indiretamente a ele por sua educação adequada; e, além disso, opõe-se aos seus fins secundários, que são a comunicação recíproca nos empreendimentos da vida, o amor mútuo, a paz doméstica e a tranquilidade, que são incompatíveis com a pluralidade simultânea de esposas. Portanto, a poligamia, embora contrária à lei natural, considerada em geral e em circunstâncias normais, pode deixar de sê-lo se se tornar necessária à propagação da espécie, ou se intervier uma mutação da matéria por Deus, no sentido explicado quando se fala da imutabilidade da lei natural.

3º *A poliandria* ou pluralidade simultânea dos homens é absolutamente contrária ao direito natural, pois opõe a geração da prole, a sua educação, com todos os outros

inconvenientes que necessariamente daí decorrem, como não conhecer o pai, não cuidar da sua educação e sustento, não ter direito à propriedade e às heranças, etc. [511]

Artigo II
Deveres decorrentes da união conjugal. Relações entre esta e as autoridades civis.

1º Deveres entre os cônjuges.

A existência e constituição de facto da sociedade conjugal naturalmente acarreta, ou melhor, dá origem a vários deveres entre os cônjuges, sendo os principais:

a) *Fidelidade* mútua e permanente , em virtude da qual são obrigados a abster-se de toda comunicação carnal com outras pessoas.

b) O *amor* recíproco que devem conservar e cultivar entre si, sem o partilhar ou dividir de modo que seja prejudicial às condições e conveniências da sua união conjugal.

c) A *assistência* e a cooperação que um deve prestar ao outro em tudo o que for necessário para suportar os diferentes encargos do Estado.

d) *Obediência* e reverência da esposa ao marido, como chefe e principal representante da autoridade doméstica, especialmente em questões relativas ao governo da família e à administração dos bens. O marido, por sua vez, tem o dever de respeitar, defender e cuidar da esposa, tratando-a e considerando-a não como uma escrava, mas como uma companheira.

2º Deveres entre pais e filhos.

Da sociedade conjugal, cujo objeto próprio é a procriação dos filhos, surgem naturalmente e em segundo grau, entre pais e filhos, certos e especiais deveres, que são, entre outros: [512]

a) Da parte dos pais, o dever que se pode chamar fundamental em relação aos outros, de zelar pela educação dos filhos, tanto física quanto intelectual e moral. Daí o dever e o direito de impedir e repelir tudo o que seja prejudicial ao corpo e à vida física da criança, bem como tudo o que se oponha à sua devida educação moral, intelectual e religiosa. Este direito, que se enraíza imediatamente na própria natureza humana e nas prescrições mais incontestáveis da lei natural, independe da autoridade civil, que não tem jurisdição para privar os pais desse direito, exceto no caso excepcional em que os pais atuem manifestamente contra a lei natural na educação física, intelectual ou moral dos filhos. Disto se conclui que, quando as autoridades públicas, direta ou indiretamente, obrigam os pais a darem aos filhos uma educação e um ensino contrários ao que eles próprios desejam, exercem uma verdadeira tirania e destroem a liberdade que tantas vezes pregam. Não é incomum encontrar essa opressão despótica e tirânica nas leis modernas sobre educação pública obrigatória.

b) Os filhos têm o dever fundamental de retribuir os benefícios que recebem dos pais. Por terem recebido existência e vida, devem-lhes reverência, honra e obediência. Por terem recebido nutrição e a preservação da vida durante os primeiros anos, têm o dever de

atender às suas necessidades e sustentá-los quando precisarem devido a doenças e velhice. Por terem recebido educação e instrução, têm o dever de honrá-los e cumprir seus mandamentos enquanto permanecerem sob a autoridade parental. Mesmo depois de a terem deixado, o dever de gratidão, piedade e reverência permanece sempre.

É bem sabido que Puffendorf, juntamente com alguns outros protestantes e racionalistas, chega ao ponto de conceder ao pai o direito de vida e morte sobre seus filhos. Por outro lado, as doutrinas e práticas contemporâneas tendem a igualar e emancipar quase completamente a criança do poder do pai. A filosofia cristã, possuindo a verdade aqui como sempre, [513] rejeita, por um lado, a primeira opinião como contrária e repugnante à dignidade do homem e ao amor que a própria natureza deposita no coração do pai; mas, ao mesmo tempo, ensina que os pais têm o direito, e até mesmo o dever, de infligir castigos corporais em relação à culpa, inclinações, idade e outras circunstâncias que possam tornar tais castigos convenientes e necessários.

3ª Relações do casamento com os poderes civis.

A doutrina exposta neste artigo e no anterior pode servir de critério para o reconhecimento das relações, ou melhor, da dependência que corresponde à sociedade conjugal em relação à sociedade civil. Essa dependência, longe de ser absoluta, como os legisladores geralmente afirmam hoje, é, ao contrário, muito limitada. Pode-se dizer, em linhas gerais, que a jurisdição legítima do poder civil sobre o casamento abrange apenas seus efeitos puramente civis. A sociedade conjugal, anterior e mesmo devida à sociedade civil e política, é independente desta última em parte por suas condições fundamentais, que dependem do direito natural, e por outro lado, da Igreja, como órgão da religião católica e de seu fundador Jesus Cristo, que elevou este contrato à dignidade de sacramento entre os fiéis. Em virtude do primeiro título, os poderes civis e políticos não podem tornar legítima e verdadeiramente conjugal a união entre duas pessoas, se não tiver intervindo o consentimento dos contraentes, se houver erro substancial quanto à pessoa, se for realizada com condições contrárias ao próprio fim do matrimônio, se houver consanguinidade de primeiro grau, etc. Em virtude do segundo título, os poderes civis e políticos não podem tornar legítima a sociedade conjugal de um casamento contraído entre fiéis, se não for acompanhado das formalidades essenciais de um sacramento; e isso pela simples razão de que o poder e a jurisdição humanos, quaisquer que sejam, e por maiores que se suponha, são sempre inferiores aos de Deus e, consequentemente, não podem separar, no matrimônio contraído entre cristãos, [514] a razão do contrato da razão ou essência do sacramento. Portanto, o matrimônio puramente civil, entre católicos, é um verdadeiro concubinato aos olhos de Deus e de sua Igreja. E o que diremos, em vista disso, sobre a ímpia pretensão de considerar e chamar de filhos *naturais* aqueles nascidos de um casamento celebrado de acordo com as prescrições naturais, divinas e eclesiásticas, como vimos ordenado em nossos dias por um ministro e um governo que se dizem católicos, para escândalo geral de toda a Espanha? Certamente, é o cúmulo da impiedade e um argumento notável para o desvio religioso, classificar em documentos e registros públicos de uma nação católica, como *filhos naturais,* isto é, ilegítimos e

concubinatos, os filhos nascidos de um casamento celebrado de acordo com as leis naturais, divinas e eclesiásticas, ao mesmo tempo que aqueles de um verdadeiro concubinato, no qual as leis divinas e eclesiásticas são violadas, são reconhecidos como *filhos legítimos,* que é o que se chama casamento civil entre católicos.
Tendo indicado acima os principais deveres decorrentes da união estável, torna-se desnecessário discutir os direitos, uma vez que estes são correlativos aos primeiros. Faremos, no entanto, duas observações sobre este ponto.
1º A criança tem o direito de escolher o estado que melhor lhe convém, considerando que se trata de questão que diz respeito diretamente à sua pessoa em relação a toda a sua vida futura, e principalmente porque a escolha do estado envolve íntimas relações com a realização do destino final do homem.
2. O pai tem o direito de dar ao filho a educação moral e religiosa necessária e conducente à sua salvação eterna, e a sociedade civil não pode impedi-lo de fazê-lo. Além disso, o pai pecará em consciência se, voluntariamente ou por superação da ignorância, lhe ensinar erros morais e religiosos. No entanto, o filho, por sua vez, tem o direito de examinar essas doutrinas quando atingir o desenvolvimento da razão e o dever de abandoná-las se forem falsas, sem ser obrigado, nesse sentido, a obedecer aos pais, mas sim a Deus, [515] que lhe comunica a verdade pela razão e pela graça. É desnecessário acrescentar que a sociedade civil deve proteger esse direito da criança, visto que sua missão própria é proteger todos os direitos de seus membros.

Artigo III
Sociedade civil, sua necessidade e origem do poder público.

Da sociedade conjugal e familiar, a sociedade civil e política teve que resultar natural e espontaneamente, a qual, em última análise, nada mais é do que a reunião de muitas famílias, postas em contato e ligadas por certas relações. Assim, o homem sempre foi considerado um ser social, e Platão, Aristóteles, Cícero, a razão, a ciência e a experiência ensinaram a sociabilidade natural do homem, até que coube a Hobbes e Rousseau ensinar ao mundo que o estado social era contrário à natureza humana, que a sociedade deprava e corrompe as faculdades do homem ao desenvolvê-las, que as instituições sociais produzem a degeneração da raça humana; em suma, que o instinto fundamental e o estado natural do homem é o isolamento selvagem, e que a civilização social é uma violência contra a natureza. Embora tal doutrina seja refutada pelo próprio absurdo de suas afirmações e consequências, não será descabido registrar, ainda que brevemente, algumas das razões que demonstram que o estado social é natural ao homem e, consequentemente, que sua origem está na própria natureza humana.
1. A constituição física do homem é tal que ele pereceria na infância sem a ajuda de outros homens. Quando está doente, não pode prover seu [516] sustento, e especialmente sua recuperação, sem a cooperação dos outros membros da sociedade, tanto domésticos quanto civis. Também na velhice, e quando os membros de sua família falecem, ele

precisa da ajuda de seus concidadãos. A comparação do homem com os animais, no que diz respeito aos meios de satisfazer suas necessidades físicas e naturais, é uma clara confirmação disso mesmo. Ouçamos como São Tomás expõe e desenvolve esta demonstração: "Com relação aos outros animais, vemos que a própria natureza providenciou suficientemente sua nutrição e vestimenta, fornecendo-lhes, ao mesmo tempo, os meios necessários para se defenderem de seus inimigos, concedendo-lhes, para esse fim, dentes, garras, galhadas ou, pelo menos, a agilidade e a astúcia do voo. O homem, por outro lado, nasce sem nenhum desses meios preparados pela natureza; mas, em vez disso, recebeu a razão, por meio da qual, e com a ajuda de suas mãos, pode prover-se de todos os tipos de recursos. No entanto, isso não acontece por si mesmo; pois é evidente que um homem sozinho não poderia prover adequadamente todas as necessidades de sua vida. Portanto, é natural e necessário que o homem viva em sociedade. Por outro lado, o conhecimento natural para distinguir o que é útil do que é prejudicial é mais eficaz e certo em outros animais do que no homem: assim, vemos que a ovelha, por exemplo, sabe naturalmente que o lobo é seu inimigo, e também vemos que muitos animais conhecem instintivamente as plantas que lhes servem como remédio, bem como outras coisas necessárias à vida. Mas o homem só possui um conhecimento geral e, por assim dizer, virtual das coisas necessárias à vida, na medida em que, por meio da razão e de seus princípios universais, pode sucessivamente conhecer todas as suas necessidades e os meios convenientes para satisfazê-las. Mas não é possível que um homem sozinho alcance tudo isso; e por isso mesmo é necessário que ele viva em sociedade com outros, para que possam ajudar uns aos outros, cada um se dedicando a diferentes descobertas e artes, e aplicando [517] seus esforços, alguns à medicina, alguns a isso, alguns àquilo, para o bem comum de todos.

2º Existe no homem um instinto natural ou propensão à benevolência e, mais ainda, uma inclinação espontânea para comunicar a outros homens suas afeições internas, seus sentimentos, seus pensamentos, bem como para conhecer as coisas pertencentes aos outros e até mesmo tomar parte nelas.

3. O que seria do homem em estado de isolamento perpétuo durante a vida? Intelectualmente, ele seria pouco diferente dos animais, embora seja inegável que a educação e o contato com os outros sejam condições necessárias e poderosos auxílios ao desenvolvimento da razão individual, que por esses meios, repentina e repentinamente, por assim dizer, toma posse do conhecimento acumulado ao longo dos séculos, como fruto dos esforços parciais de cada indivíduo, de cada época histórica e de cada sociedade. Física e economicamente, desconforto, privação e miséria seriam o seu destino. Considere como seria um homem e até mesmo uma família, forçados a encontrar por si mesmos, sem qualquer cooperação de terceiros, comida, vestuário, calçado, abrigo, medicamentos, meios de transporte, juntamente com mil outros objetos necessários e indispensáveis à vida física e econômica do homem na Terra.

4. Finalmente, a necessidade e a existência da fala articulada, juntamente com a aptidão e propensão naturais para usar esse meio para comunicar as próprias ideias e afeições aos

outros e recebê-las deles, constituem, sem dúvida, uma das provas mais poderosas e convincentes de que o estado social é natural ao homem e reside em sua própria essência. A faculdade da fala articulada é uma faculdade eminentemente social e demonstra *a posteriori* a sociabilidade como uma propriedade necessária da natureza humana. "Isso também é evidente", escreve São Tomás, "pelo mesmo motivo que o uso da fala é próprio do homem, por meio do qual um homem pode [518] manifestar e expressar perfeitamente seus conceitos aos outros." As razões que acabamos de apresentar revelam e demonstram a inexatidão das teorias sociais de Hobbes e Rousseau. É, de fato, extremamente absurdo buscar a origem da sociedade no egoísmo brutal e na violência do primeiro, ou no contrato social do segundo, quando vemos a razão, a experiência e até mesmo a própria natureza proclamarem unanimemente o caráter social do homem, tanto no âmbito físico quanto no intelectual e moral.

Note-se, porém, que esse caráter social do homem, princípio geral e razão *a priori* suficiente para as sociedades humanas, não exclui a necessidade relativa de algum fato por meio do qual o princípio geral se concretize nesta ou naquela sociedade, passando a sociabilidade do primeiro ato ao segundo. A causa primeira e principal das sociedades civis é a própria natureza humana, isto é, o caráter social do homem: a causa imediata, concreta e, por assim dizer, complementar e determinante das diferentes sociedades civis e políticas é algum fato ou circunstância humana, como veremos ao discutir a origem do poder público. Quanto aos argumentos em que Rousseau pretende fundamentar sua teoria, eis os dois principais: 1. A sociedade corrompe os bons costumes, dando origem à imoralidade de seus membros; 2. A sociedade exige e determina desigualdades entre os homens, o que é contrário à natureza, segundo a qual os homens são iguais. É falso e impreciso dizer que a sociedade é, *por si só,* a causa da corrupção ou da imoralidade. Longe disso, uma sociedade bem organizada e dirigida por leis e poderes justos e íntegros previne a corrupção dos costumes e influencia efetivamente a perfeição moral de seus membros, como demonstram a história e a experiência entre povos cujas instituições, leis e poderes são informados pelo espírito cristão. É verdade que, nas sociedades, a corrupção dos costumes e certos vícios são revelados e manifestados em determinados períodos, o que geralmente não se revela entre [519] tribos selvagens; mas isso apenas prova que, na sociedade, o homem dispõe de mais elementos e recursos para dar rédea solta e satisfazer suas paixões e inclinações malignas. Isso significa que a sociedade pode, indireta e acidentalmente, causar depravação moral, mas não é por isso a causa dela, especialmente quando bem organizada e dirigida. A causa direta da imoralidade dos indivíduos em associação civil não é a própria sociedade, mas o abuso que os indivíduos fazem dos recursos que ela fornece, agindo contrariamente à intenção e ao propósito da própria sociedade. Isto sem levar em conta que esses defeitos acidentais e parciais são vantajosamente compensados, seja pela maior perfeição moral dos outros membros da sociedade, seja pelas imensas vantagens físicas e intelectuais que o homem obtém da sociedade. O valor real do segundo argumento certamente não é maior. A desigualdade das condições sociais, longe de ser repugnante à natureza, está em relação e harmonia

com ela. A natureza humana em abstrato e geral é uma coisa, e a própria natureza, tal como existe individualizada em indivíduos, é outra bem diferente. Do primeiro ponto de vista, é correto dizer que todos os homens são iguais segundo a natureza; pois isso equivale a dizer que todos os homens são *igualmente homens,* sem que um seja mais ou menos humano do que o outro. Mas se falamos da natureza humana no estado de individuação, é falso que todos sejam iguais segundo a natureza; uma vez que a própria experiência nos mostra que existe não uma, mas várias diferenças entre os indivíduos, a ponto de ser quase impossível encontrar dois que sejam completamente iguais. Em virtude dessas diferenças e propriedades individuais enraizadas na própria natureza, vemos que um é ativo e trabalhador, e outro indolente e preguiçoso; um é dotado de talento natural, e outro revela estupidez; um possui boas inclinações, e outro, más propensões; um é enérgico em caráter, o outro fraco; um saudável e robusto, o outro doentio e sem força física. Entre pai e filho existe também uma desigualdade natural, [520] segundo a qual o primeiro é a causa do segundo e não o último do primeiro, embora ambos, bem como o primeiro, possam ser considerados iguais quanto à posse da natureza humana e suas propriedades essenciais e específicas. O que devemos inferir de tudo isso? Primeiro, que a afirmação da igualdade natural entre os homens envolve um sofisma que deriva da confusão e da inexatidão de ideias e palavras. Segundo, que a desigualdade das condições sociais deriva sua origem primitiva, embora parcial, da desigualdade que a própria natureza produz e determina nos indivíduos.

Artigo IV
Necessidade e origem do poder público social.

Observações preliminares.

1. A sociedade civil completa — o que chamamos de *Estado,* de *Nação* — é constituída por dois elementos essenciais, a saber: *o superior,* que dirige a sociedade para o seu fim; e os *súditos,* que são dirigidos e governados pelo superior, independentemente de essa superioridade pertencer a uma ou a muitas pessoas.

2. Esta sociedade pode ser considerada *in fieri,* isto é, em processo de formação e enquanto se organiza, e também *in facto esse,* isto é, depois de constituída e organizada. Considerada do primeiro ponto de vista, a sociedade representa uma espécie de movimento harmonioso de muitos homens em direção a um fim comum. Considerada *in facto esse,* a sociedade é um conjunto de homens que agem em relação e subordinação a um bem comum a todos. A harmonia do movimento no primeiro caso, e a subordinação no segundo, em relação [521] a um fim comum dos indivíduos ou elementos parciais da sociedade, requerem e supõem necessariamente a existência, ou melhor, a coexistência de um poder público concreto; porque nem esse movimento harmonioso, nem essa subordinação e uniformidade de fins podem existir, nem mesmo ser concebidos, sem uma força superior, representada por uma ou muitas pessoas, que faça convergir as forças individuais para um fim determinado e que seja capaz de imprimir unidade de direção em

direção ao fim comum da sociedade. Dadas essas noções fundamentais e essenciais de sociedade, a consequência imediata delas é a necessidade e a existência do poder público, isto é, de uma autoridade suprema, como uma derivação necessária e direta do caráter social do homem. Não é possível, de fato, como observamos em outra obra, {(1) *Studies on the Philosophy of Saint Thomas,* Vol. III, p. 445.} sequer conceber a existência de uma coleção de homens unidos em uma sociedade permanente, sem conceber ao mesmo tempo uma força, um poder, uma autoridade, ou como quer que você queira chamá-lo, capaz de dar uma direção fixa e conveniente às diferentes manifestações da atividade individual; um poder que envolve a sanção penal imediata das leis que devem regular as relações mútuas dos membros dessa sociedade; um poder, em suma, que, ao se sobrepor e se elevar acima das individualidades, pode trazer a elas a maior quantidade possível de bem, sem permitir o engrandecimento excessivo de alguns à custa e em detrimento dos direitos de outros; tornando impossível a violência dos poderosos ou mais afortunados sobre os fracos e necessitados; estabelecendo e garantindo as relações harmoniosas que devem existir entre os diferentes membros e classes da sociedade; e, finalmente, impedindo que a força e o elemento individual coloquem obstáculos no caminho da vida social do homem. Retire-se esse poder público, e a sociedade se torna impossível; porque o homem, atendendo neste caso exclusivamente à sua própria conveniência, não terá regra ou objetivo senão o interesse particular: daí a luta e a oposição entre individualidades, o direito à força e, finalmente, a dissolução da sociedade humana.

E como muito oportunamente observa o mesmo santo Doutor, uma multidão de homens reunidos, cada um cuidando do que lhe convém, sem poder algum para fazer convergir essas ações para o bem comum da sociedade, teria como consequência necessária a sua dissolução; porque a divergência absoluta nas ações individuais traria consigo, em última análise, a dispersão completa dos indivíduos, assim como o corpo humano se dissolve e seus elementos se separam, a partir do momento em que, faltando o princípio vital, falta a força que estabelecia e conservava a conveniente subordinação entre os membros e dava convergência e unidade às suas ações.

As consequências e reflexões a que a doutrina até aqui exposta se presta são importantes. Eis algumas delas:

1. A autoridade suprema, considerada não apenas em abstrato, mas também em concreto, representada e exercida por pessoas específicas, é anterior em ordem natural à sociedade organizada e constituída (*in facto esse*), e é pelo menos simultânea e coexistente com a sociedade, considerada em processo de formação. A razão é clara, pois essa formação pressupõe e exige uma força moral e superior que coordene, dirija e estabeleça a subordinação adequada nos esforços individuais e nas famílias ou sociedades domésticas, a fim de constituir uma sociedade civil e perfeita.

2º A constituição e a existência da sociedade civil pressupõem, pois, necessariamente a prévia constituição e existência de um poder público real, físico e concreto.

3. Portanto, a teoria da soberania nacional é inexata e errônea no campo da ciência, bem como contrária à natureza das coisas . Afirmar, com efeito, essa soberania nacional equivale a afirmar que a autoridade suprema,[523] à qual pertence dirigir, unir e vincular as vontades individuais, existe distribuída e dividida entre todas e cada uma dessas vontades, concepção que naturalmente torna a sociedade impossível e até inconcebível, considerada em seu período de *formação,* constituição e organização, efeitos positivos que são inconcebíveis sem a existência de uma autoridade suprema ou soberana, concreta e personificada. Portanto, a existência da soberania é anterior em ordem de natureza e causalidade à existência da sociedade, considerada como um *corpo já constituído e governável.* Portanto, de acordo com o curso ordinário e a exigência natural das coisas, a autoridade suprema da sociedade não procede direta ou exclusivamente da própria sociedade, como uma coleção de pessoas que constituem um corpo ordenado e organizado com organização civil e política; porque isso seria o mesmo que dizer que a causa procede do efeito, e que o princípio formal e ativo depende e procede da matéria na qual a ação e a forma são recebidas. Além disso, a autoridade suprema ou não significa nada, ou significa o poder e o direito de dirigir e governar a sociedade a ela sujeita. Assim, o povo coletivo, no qual reside essa autoridade suprema, de acordo com a teoria da soberania nacional, não pode exercer esse direito por si mesmo, como confessam os defensores dessa teoria. Portanto, essa soberania não existe realmente na forma como é reivindicada. E é verdadeiramente ridículo conceder ao povo um direito que ele jamais poderá exercer: dizer-lhe que é soberano, que nele reside a autoridade suprema do governo, que é seu próprio senhor, e ao mesmo tempo destituí-lo desse direito e dessa suposta soberania, forçando-o a transferi-los a outrem.

4. O que devemos inferir de tudo isso? Aqui está. Se considerarmos a suprema autoridade social em abstrato, isto é, à parte da pessoa que a exerce, e como o elemento essencial e principal da sociedade, sem o qual ela não pode ser formada, nem subsistir e se desenvolver após sua formação, sua origem e razão suficiente é a natureza do [524] homem, ou melhor, Deus como seu Criador; pois assim como o caráter social do homem não depende nem deriva sua origem de sua vontade, mas do Criador, que tornou a natureza humana sociável, também a suprema autoridade, o elemento essencial e condição necessária da sociedade humana, depende e deriva sua origem do Criador, ou, se preferir, da própria natureza humana. Se, no entanto, a autoridade suprema for considerada concretamente, isto é, como determinada, representada e existente em uma pessoa ou corporação, sua origem e razão suficiente, em termos gerais, é algum fato humano. Esse fato humano, que concretiza e determina a soberania nacional, pode ser *jurídico,* por assim dizer, ou relacionado e vinculado a alguma lei anterior, ou simplesmente *voluntário humano.* A razão, de acordo com a história, revela que a formação e constituição de sociedades como corpos civis e políticos completos não ocorre repentinamente e em uma ordem regular. A maneira mais natural, e portanto a mais geral, de formar essas sociedades é procedendo gradualmente e em graus de uma família mais ou menos numerosa para uma cidade, da cidade para a tribo para a cidade, da cidade

para a província, e desta para o *Estado* ou sociedade civil completa. A origem, portanto, natural, ordinária e como que espontânea da soberania, é a autoridade paterna representada por aquela família que, seja em razão de geração, seja em razão de alguma superioridade física, intelectual ou moral, constitui-se o centro de outras famílias, autoridade que cresce, se consolida e se estende naturalmente, à medida que a sociedade por ela governada cresce, e as relações entre seus membros se multiplicam, aumentam e se complicam. Da ação *voluntária* e humana, a autoridade social suprema pode resultar em casos excepcionais, ou quando circunstâncias especiais ocorrem e concorrem; por exemplo, quando uma tribo, com a intenção de emigrar e se estabelecer em outras regiões, elege um chefe para liderar a expedição; e também quando, em uma sociedade organizada e perfeita, uma dinastia morre completamente; ou quando, como consequência [525] de revoluções e convulsões políticas, é necessário constituir um poder para impedir a anarquia e a dissolução da sociedade. Nestes e em outros casos semelhantes, a autoridade suprema é concretizada e determinada nesta ou naquela pessoa, por força do consentimento comum tácito ou expresso dos cidadãos: porque é natural que a sociedade não careça de autoridade suprema em tais circunstâncias, condição indispensável e elemento essencial da mesma. Deve-se notar, contudo, que neste último caso, se a revolução não foi legítima e justificada, a autoridade soberana existe por direito na pessoa despossuída, e só passará por direito para aquele que a possui de *fato* quando a passagem do tempo e as condições da nação impuserem ao primeiro a obrigação de renunciar ao seu direito para evitar males maiores à sociedade, como exige o direito natural. Assim, concebe-se a possibilidade de que uma dinastia, de origem ilegítima, possa tornar-se legítima, e um governo de fato possa tornar-se um governo de direito com a passagem do tempo e a complicação das circunstâncias.

5º Resumindo, pois, o que se disse ultimamente sobre a natureza e a origem do poder público social, isto é, da autoridade suprema, diremos.

a) Que a teoria da *soberania nacional* é absurda em si mesma e contrária ao que a razão e a ciência nos ensinam sobre a formação, constituição e conservação da sociedade civil e política.

b) Que a suprema autoridade social, considerada em si mesma e em abstrato, vem de Deus, autor da natureza social do homem, e pode ser considerada natural ao homem, assim como a sociedade humana.

c) Que considerando esta autoridade em termos concretos, e como determinada e personificada em alguém, a sua origem natural, ordinária e espontânea, ou em termos escolares, a sua origem *per se,* é a autoridade paterna da qual ela se torna extensão e transformação.

d) Que esta mesma autoridade concreta, considerada pela sua origem acidental, extraordinária e anormal, *per* [526] *accidens,* pode proceder de um acto humano, isto é, do consentimento de vontades individuais.

e) Que, desta forma, as afirmações e doutrinas dos teólogos e filósofos cristãos sobre a origem do poder público podem ser facilmente conciliadas, ainda que suas teorias pareçam diferentes à primeira vista.
f) Que a teoria da *soberania nacional* e sua forma ou manifestação lógica, *o sufrágio universal,* no sentido em que o liberalismo moderno as concebe e explica, só conduzem diretamente à insurreição dos ambiciosos e à insubordinação geral das massas contra o poder público, e consequentemente são incompatíveis com a ordem e a paz públicas, bens principais da sociedade civil.
g) Finalmente, que a soberania nacional e seu corolário ou apêndice, o sufrágio universal, longe de ser a *origem ordinária e universal,* nem a fonte *única* e exclusiva da autoridade social, só existem em casos *singulares* e em circunstâncias extraordinárias e acidentais, e, mais ainda, que mesmo nesses casos excepcionais, não são fonte de poder público como legítimo, exceto na condição de que esse poder ou autoridade não exista por lei em outro sujeito. A vontade humana, por si só, não tem o valor moral para constituir um poder público, ou para conferir uma autoridade contrária à lei.
Concluiremos este artigo com algumas observações sobre o sufrágio universal. Considerada teoricamente e *a priori,* essa teoria se opõe à reta razão e ao direito natural, pois constitui e pressupõe a vontade humana como fonte do direito, medida e padrão do que é justo e injusto. No entanto, é inegável em toda filosofia sã que a justiça e a bondade moral das coisas e ações não residem na vontade humana, não derivam de suas determinações ou caprichos, mas da razão, como expressão e manifestação do direito natural e da ordem moral. Se um príncipe poderoso, usando fraude, traição e violência, despoja outro de seu [527] reino sem causa legítima e contra toda justiça — contra a justiça, contra a lei — e, portanto, ilícito e imoral, esse despojo se dará sem que o sufrágio universal ou a vontade arbitrária dos súditos sejam capazes de convertê-lo em algo justo e moral. A ordem moral é independente e superior à vontade humana; As ações e manifestações disto não podem ser justas ou morais, exceto na condição de que não se oponham a esta ordem moral e à lei natural, sua principal revelação para o homem e no homem.

Se descermos do âmbito teórico para o prático, descobriremos que esta teoria do sufrágio universal é absolutamente inaceitável. Dada a condição humana, dados os motivos que geralmente influenciam as determinações da vontade, dadas, em suma, as paixões e a ignorância das massas, o sufrágio universal não é, na prática, nada mais do que a exploração do homem pelo homem, a exploração do maior número por alguns indivíduos poderosos, habilidosos e astutos, que muitas vezes enganam e arrastam as massas ignorantes para esse processo por meio de fraudes, ameaças e promessas enganosas. A história e a experiência demonstram, sem sombra de dúvida, que o sufrágio universal sempre expressa as intenções de quem está no poder ou de quem está no poder. Os acontecimentos contemporâneos e altamente escandalosos na Itália são a prova mais conclusiva do que significa o sufrágio universal como expressão da verdadeira vontade de um povo: são uma demonstração prática de que esse sufrágio é uma ficção

irritante, uma verdadeira mistificação, que serve apenas para dar uma aparência de legalidade à violência, à injustiça, à tirania e à força bruta. De resto, julgamos desnecessário salientar que, quando dizemos que o sufrágio universal pode ser fonte de autoridade social em casos excepcionais, estamos falando da fonte *secundária* do poder e de sua transmissão, *concretizada* em uma pessoa específica, visto que a fonte primitiva e real da autoridade social e de todo poder público é sempre Deus, como fundamento de todo direito e autor da natureza humana [528] e de sua sociabilidade. Para nos convencermos disso, basta refletir que o direito à vida e à morte inerente ao poder público soberano é superior à vontade e ao direito dos indivíduos, que dificilmente podem transmitir ou dar a outrem o direito à vida e à morte sobre si mesmos, carecendo eles próprios de tal direito. E isso pode muito bem ser considerado como mais uma prova do erro ensinado pela teoria da soberania nacional. Os defensores dessa teoria devem começar demonstrando a legitimidade e o direito do suicídio. Como complemento e corolário à doutrina exposta neste capítulo, deve-se notar que, quando se diz que o poder ou autoridade dos reis é de direito divino, não se deve entender que esse poder procede direta e imediatamente de Deus, da mesma forma que o poder do Papa procede em relação à Igreja e o poder de Moisés sobre o povo hebreu, mas que procede de Deus de forma mediata, na medida em que Deus é o autor da natureza humana e da sociedade à qual, e não a este ou aquele membro dela, pertence e comunica a soberania a Deus. Esta é a verdadeira teoria cristã a respeito de governos e poderes *de direito divino:* neste sentido, e somente neste sentido, todo governo legítimo, seja exercido por um monarca hereditário ou por um presidente temporal de uma república, pode e deve ser chamado *de direito divino,* de acordo com teólogos católicos e filósofos cristãos. O que eles não admitem, como regra geral, é a teoria que poderíamos chamar de protestante, segundo a qual os reis recebem seu poder *imediatamente* de Deus, como ensinado por Jaime I da Inglaterra, assim como os parlamentos e escritores galicanos: isto é, os partidários da livre investigação e os inimigos do papado. Por outro lado, seus sucessores legítimos, os revolucionários e racionalistas de nosso século, adotaram o extremo oposto, não menos errôneo, colocando a origem do poder público e o direito de soberania unicamente na vontade do homem, com exclusão de Deus, e sem derivação ou sanção divina. Isso constitui a essência da teoria moderna da soberania nacional, isto é, o que geralmente é chamado com suficiente precisão e verdade [529] *de direito moderno* . Ambas as teorias se afastam da teoria cristã que igualmente se afasta dos dois extremos; e ambas as teorias conduzem logicamente à tirania, às vezes cesarista, às vezes democrática ou demagógica.

Segue-se do que foi dito.

1. Que não é a teoria católica, mas sim a teoria protestante, a teoria de Henrique VIII, de Jaime I e dos galicanos, que tem afinidade com a teocracia e que pode favorecer o despotismo.
2. Que os políticos e escritores que nos parlamentos e nos livros falam com desdém dos *governos e reis de direito divino* , presumindo e supondo que, segundo a doutrina da Igreja

e a filosofia cristã, os reis recebem o governo do povo e o poder imediatamente de Deus, ou abusam da ignorância e da boa-fé dos seus leitores, ou desconhecem completamente a verdadeira teoria católica sobre o assunto.

Artigo V
Objetivo e organização da empresa.

Como a sociedade civil constitui um corpo coletivo e uma entidade moral, é necessário reconhecer e distinguir nela uma unidade *de propósito* ou objeto, e uma unidade *de ação* ou direção para esse propósito. Consideremos, portanto, primeiro o propósito da sociedade civil e, em seguida, identifiquemos sua organização e estrutura hierárquica. Poucas disciplinas da filosofia deram origem a opiniões tão diversas quanto a designação do fim da sociedade civil. Para alguns, é o bem comum ou a utilidade pública; para outros, é o progresso da natureza humana: alguns apontam para a segurança perfeita dos membros como tal; [530] outros a fazem consistir no desenvolvimento da liberdade individual. Os primeiros apontam para o desenvolvimento da igualdade e da organização do trabalho como seu fim; os primeiros, para a aplicação do princípio da justiça. Como não é possível contestar essas opiniões, limitar-nos-emos a declarar as nossas, afirmando que o fim da sociedade civil consiste *na perfeição natural do homem como ser moral,* ou, o que dá no mesmo, na perfeição adequada e natural do homem, considerado como ser moral. Sendo o estado social natural ao homem, e sendo a principal razão pela qual lhe é natural a impossibilidade de adquirir por si mesmo, sem a ajuda de outros homens, a perfeição e o desenvolvimento de que é capaz, tanto em termos do seu corpo e da sua vida física, como em termos da sua vida intelectual e moral, é lógico inferir daí que o fim e o objetivo próprio da sociedade não é outro senão a perfeição do homem na ordem física e moral. Na ordem física, a perfeição do homem resulta da maior soma possível de bens materiais e sensíveis. Na ordem moral, a sua perfeição consiste no maior desenvolvimento das suas faculdades intelectuais e morais. É desnecessário acrescentar que aqui falamos de bens físicos, intelectuais e morais, considerados na ordem puramente natural; Pois a perfeição sobrenatural do homem como ser moral constitui o fim da religião.
Este fim reúne todas as condições que devem ser indicadas no objeto da sociedade civil. Porque; 1º identifica-se parcialmente com o fim natural dos homens isolados e singulares, o que constitui uma das características do objeto que deve ser indicado à sociedade; porque se esta, em última análise, é um meio e um auxiliar para que o homem alcance mais facilmente a sua perfeição, o objeto social deve coincidir em essência com o objeto e o fim dos associados: 2º É um bem, cuja obtenção pelos associados é facilitada pela constituição orgânica e pela força própria da sociedade: 3º Distingue-se, já do fim da sociedade religiosa, que é a perfeição sobrenatural e divina [531] do indivíduo; 4º Ao mesmo tempo, embora distinta do fim religioso e *do* fim último, não se opõe a eles, mas constitui uma espécie de preparação e de tendência para eles: 5º Finalmente, abrange em seu conceito a norma ou lei do bom governo, pois este, na medida em que é justo,

benéfico e razoável, na medida em que facilita e fornece ao maior número possível de associados o bem-estar material e o bem-estar moral, que se refere ao homem como ser inteligente e livre. Uma sociedade será mais perfeita, na medida em que realiza no maior número possível de seus indivíduos a perfeição natural do homem como ser moral, perfeição que abrange a virtude como seu elemento principal e o bem-estar material como elemento secundário e subordinado ao primeiro. Por esta razão, e deste ponto de vista, a nossa teoria coincide fundamentalmente com a de Santo Tomás, quando afirma que a vida virtuosa é o fim da sociedade humana; isto não deve ser entendido no sentido exclusivo dos bens materiais, mas no sentido de que a virtude ou a perfeição moral é o bem mais importante que deve resultar de uma sociedade bem organizada (1). Nem se deve pensar que esta seja uma interpretação arbitrária, pois está em plena harmonia com o que o mesmo santo Doutor escreve ao determinar e explicar o que constitui a vida virtuosa ou boa como fim da sociedade. “Para a boa vida do homem, duas coisas são necessárias: uma principal, que é a operação virtuosa, visto que a virtude é o que constitui a bondade moral da vida; outra secundária e instrumental, a saber, a suficiência dos bens corporais, cujo uso é necessário para o exercício da virtude.” (2) [532]

{(1) «Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquique singulariter vivos. Bona autem vita est secundum virtutem: virtuoso igitur vita est congregationis humanoe finis. *Opusc. Regime. Príncipe,* lib. 1º, cap. 14.
(2) *Ibid.,* cap. 15.}

Eis agora algumas aplicações e reflexões concretas, que podem ser consideradas como corolários desta doutrina.

1º A perfeição natural do homem como ser moral, que constitui, em nossa opinião, o fim da sociedade civil, abrange em seu conceito: 1º *a perfeição física* por parte do corpo, das forças naturais e, em geral, dos bens externos e materiais; 2º a *perfeição intelectual* do homem por meio das ciências, das artes e da literatura; 3º *a perfeição propriamente moral,* isto é, a retidão moral resultante da prática e do exercício da virtude. Essas três perfeições parciais constituem a perfeição adequada e completa do homem como ser moral, e nesse sentido dizemos que *a perfeição moral do homem na ordem natural constitui o fim da sociedade civil.*

2. O ofício e a função própria da sociedade é dirigir e guiar seus membros em direção à maior perfeição moral possível, removendo obstáculos e fornecendo os meios para alcançá-la dentro da esfera própria da autoridade humana, sem contradizer a lei natural ou divina e sem violar os direitos de seus membros. Desse ponto de vista, pode-se aceitar e afirmar que o *ofício* ou função do Estado é a realização do direito, ou melhor, a aplicação social do princípio da justiça.

3. A sociedade não é um *fim,* mas um *meio:* os homens não se associam *para* serem associados, mas *para* alcançar a paz, a preservação de seus direitos, o bem-estar material e moral, com os demais benefícios que podem advir da associação. Disto se conclui que a sociedade mais perfeita será aquela cuja organização seja mais adequada à produção da perfeição moral, na qual os benefícios acima mencionados sejam reassumidos e incorporados ao maior número possível de seus membros.

4. O progresso de uma sociedade, ou o que comumente se chama de civilização, não pode ser verdadeiramente tal, exceto sob a condição de que a tríplice perfeição física, intelectual e moral seja alcançada no maior número possível de seus membros. Quando a perfeição do homem e o desenvolvimento de suas [533] faculdades são alcançados sem obedecer à lei do movimento harmônico e como um paralelo entre as perfeições parciais indicadas, a civilização da sociedade não é completa, nem verdadeira, nem sólida. Nesse ponto, concordamos com o ilustre Balmes, quando ele afirma que a civilização, os avanços sociais, consistem em "a maior inteligência possível, para o maior número possível; a maior moralidade possível, para o maior número possível; o maior bem-estar possível, para o maior número possível". Elimine qualquer uma dessas condições e a perfeição desaparece. Um povo inteligente, mas sem moralidade ou meios de subsistência, não pode ser chamado de perfeito; um povo moral, mas ao mesmo tempo ignorante e pobre, também deixaria muito a desejar; e ainda mais se, abundante em bem-estar material, fosse imoral e ignorante. Dê-lhes inteligência e moralidade, mas suponha que estejam na miséria, e eles serão dignos de compaixão; dê-lhes inteligência e bem-estar, mas suponha que sejam imorais; eles merecem desprezo; finalmente, dê-lhes moralidade e bem-estar, mas suponha que sejam ignorantes, e eles serão como um homem bom, rico e tolo; o que certamente não é um modelo de perfeição humana. O organismo ou ordem hierárquica da sociedade, ligado à unidade da ação social, pode ser considerado pelo povo e pela forma. *Da parte das pessoas,* o organismo social inclui três elementos, que são: a *autoridade* suprema ou soberana ; seus *ministros ou delegados; e seus súditos* ou indivíduos privados. Uma vez que todos os membros da sociedade civil e política estão representados e contidos em uma dessas categorias, pode-se dizer que o organismo pessoal da sociedade é representado por essas três pessoas morais. Uma vez que os *ministros* ou delegados do poder supremo são ao mesmo tempo súditos em relação a ele, e superiores apenas em relação aos indivíduos, e mesmo isso em certos assuntos, o organismo pessoal da sociedade poderia ser estritamente reduzido à personalidade moral do superior e do súdito. [534]

Em termos de forma, é bem conhecido que o organismo social pode ser *pura* e absolutamente monárquico, quando a autoridade suprema e soberana reside em uma única pessoa, sem quaisquer restrições ou garantias legais ou sociais que possam impedir o despotismo e a tirania; *aristocrático,* quando a autoridade suprema reside em uma classe especial ou privilegiada dentro da sociedade; e *democrático,* quando os governantes são eleitos pelo povo sem distinção de classe, com este último exercendo a autoridade suprema por meio de delegados. Além dessas formas, podemos agora apontar para *o governo parlamentar,* uma forma indefinível de governo que não pertence a nenhuma das mencionadas, na qual o rei reina, mas não governa, ou, em outras palavras, tem poder e autoridade soberanos, desde que não os use e que ele próprio seja governado pelos deputados, que por sua vez são governados pelos ministros, os verdadeiros depositários do poder público. Assim, o governo parlamentar, como é geralmente praticado, e com raríssimas exceções devido a condições especiais, como é o caso na Inglaterra, pode ser

considerado a exploração do povo pela ambição e intriga. Deixando de lado, então, este governo parlamentar, que consideramos o pior de todos, em vista das práticas e leis que agora lhe são concedidas e atribuídas, se agora nos perguntarem qual das três formas de governo indicadas é preferível às outras, responderemos com Santo Tomás: 1. Que todas têm suas vantagens e desvantagens; 2. Que, ponderadas as vantagens e desvantagens, e em geral, a monarquia é preferível, desde que, no entanto, esteja cercada de instituições que, sem prejudicar sua autoridade soberana como princípio enérgico e poderoso de ação sobre a sociedade, possam impedir que essa autoridade degenere em algo tirânico e opressor. "É preciso ter muito cuidado", diz ele {(1) *Opus. De regim. Princ.,* lib. 1º, cap. 6º}, para que o rei que governa um povo seja constituído de tal maneira que não degenere em tirano... O governo do reino deve ser organizado de modo a não dar ao rei nomeado a oportunidade de tiranizar. Seu poder deve ser moderado de tal forma que não decaia facilmente em tirania. A mesma doutrina ensina na Summa Theologica, onde ele expõe seu pensamento de forma ainda mais explícita {(1) 1ª, 2ª, questão 105, artigo 1}: “Duas coisas devem ser levadas em conta no governo de uma cidade ou nação: uma é que todos têm alguma participação no poder; porque desta forma a paz é melhor preservada, e o povo ama o governo e está interessado nele. A outra é a forma do regime e a organização dos poderes... O melhor em uma cidade ou reino é aquele em que, sob o comando de uma única pessoa, que é superior a todos em autoridade e poder, existem alguns magistrados principais que pertencem indistintamente a todos os membros ou indivíduos da república, seja porque podem ser eleitos de todas as classes do Estado, seja porque todos participam de sua eleição. Tal seria uma sociedade na qual o *reino entraria,* na medida em que um preside; a *aristocracia,* na medida em que muitos têm uma participação no comando; e *a democracia* ou poder do povo, na medida em que esses magistrados principais pode vir da classe do povo e na medida em que sua eleição lhe pertence. Em suma: deixando de lado as condições especiais que podem tornar algumas das formas de governo acima mencionadas relativamente mais convenientes para um povo, e comparando-as entre si em termos absolutos e sem levar em conta as circunstâncias, *é preferível uma forma mista,* isto é, uma monarquia cercada por instituições que garantam a verdadeira liberdade do povo, sem minar ou destruir a força, a iniciativa, o poder e o prestígio real, ou o que é o mesmo, sem convertê-la em uma monarquia parlamentar como as que estão em moda hoje; ela poderia ser chamada [536] de *monarquia mista,* monarquia temperada *,* monarquia constitucional *,* se preferir. Quais devem ser as instituições moderadoras e reguladoras de tal monarquia, não é possível determinar aqui; uma vez que elas devem variar e estar em relação aos antecedentes históricos, aos hábitos, ao caráter, ao grau de cultura e outras circunstâncias especiais de cada povo, e principalmente aos seus costumes.

Artigo VI
O direito à propriedade.

Intimamente ligado à sociedade familiar e à sociedade civil e política está o que se conhece como direito à propriedade, como uma das condições e fundamentos necessários de ambas as sociedades. É desnecessário enfatizar a importância desta questão num momento em que a sociedade está tão intimamente ameaçada pelas teorias comunistas e pelo trabalho da Internacional. Às vezes, entende-se por propriedade aquilo que é o objeto e a finalidade do direito de propriedade, como quando dizemos: "Esta casa pertence a fulano de tal". Outras vezes, entende-se por propriedade o próprio direito que serve de fundamento para o primeiro termo, ou seja, o que se denomina *direito* de *propriedade,* que é o objeto desta discussão e pode ser definido como: *o direito de dispor livremente de algo, excluindo-se sua disposição e uso por outrem.* Qual é a origem primitiva e fundamental desse direito? Em que se baseia o direito de propriedade e o que legitima sua existência? É isso que examinaremos com a brevidade e a concisão exigidas por este trabalho, o que nos obriga a condensar e resumir a discussão deste problema nas reflexões que se seguem.

1ª *Teorias de ocupação e convenção.*

Para justificar a origem da propriedade e dos direitos a ela relacionados, alguns recorreram à *ocupação,* presumindo que esta constituía um título suficiente e legítimo para reivindicar a propriedade de um bem e dispor dele. Os principais representantes dessa teoria foram os filósofos e juristas romanos. "Nada", escreve Cícero, "pertence à propriedade privada por natureza, mas apenas em razão de ocupação antiga ou vitória". Os principais juristas romanos expressaram o mesmo sentimento. Não é difícil reconhecer que esta teoria é inaceitável. Estabelecer e basear a propriedade na vitória equivale, em termos gerais, a estabelecê-la e baseá-la na força e na violência. Mesmo que se admita que a ocupação em certos casos e com respeito a certos objetos, como nos estágios iniciais das sociedades e com respeito ao ar, à luz, à água, etc., possa estabelecer o direito de propriedade, ela não é admissível como fundamento universal, nem mesmo como princípio especial, quando considerada identificada com a vitória ou como manifestação dela. Tal teoria, longe de legitimar a propriedade, tem mais probabilidade de condená-la e destruí-la. Grotius e Puffendorf, reconhecendo a inadequação de tal teoria, conceberam a teoria da *convenção,* segundo a qual a ocupação não é suficiente por si só para produzir o direito de propriedade, mas que este procede do consentimento comum ou universal dos homens. A ocupação dá origem à propriedade, como um fato ocasional, mas não como uma causa eficiente. A causa eficiente e direta é a convenção tácita, em virtude da qual os homens renunciam definitivamente ao domínio e à propriedade de coisas ocupadas por outros homens. Como se vê, esta teoria da convenção vem a ser uma extensão, um desenvolvimento da teoria da ocupação. Por outro lado, é tão inadmissível quanto esta última: 1º porque se baseia numa hipótese, conveniente sim, mas desprovida de fundamentos históricos e racionais; 2º porque não basta supor o consentimento entre os homens, mas [538] é necessário provar que esse consentimento reúne todas as condições necessárias para produzir o direito que se reivindica; E, de fato, os proponentes dessa teoria teriam dificuldade em demonstrar que a vasta maioria dos deserdados

consentiu expressa ou tacitamente com a acumulação de riqueza nas mãos de poucos, que se tornaram proprietários dos meios de subsistência da vasta maioria. Isso sem levar em conta que o que se origina e depende do consentimento humano pode deixar de existir por meio do consentimento contrário. Fundamentar, portanto, o direito de propriedade com base em uma convenção hipotética é dar-lhe um fundamento excessivamente frágil e instável.

2ª *Teoria do direito civil.*

Reconhecendo a inadequação da teoria da convenção, alguns inventaram a teoria do direito civil. Essa teoria, defendida por Montesquieu, Benthan, Hobbes, Mirabeau e outros, não reconhece outra base ou origem para o direito de propriedade além do direito civil, que, como expressão da vontade geral, envolve o consentimento de todos os membros. Na realidade, essa teoria coincide fundamentalmente com a teoria anterior da convenção e apenas apresenta o direito civil como a expressão e a forma do consentimento de todos os homens. "Uma propriedade particular", disse Mirabeau, "é um bem adquirido em virtude das leis: somente a lei constitui propriedade, porque somente a vontade pública pode produzir a renúncia de todos e conceder um título comum, uma garantia para o gozo de um só."

Os argumentos aduzidos contra a teoria da convenção, com a qual ela é efetivamente identificada, militam contra essa teoria. Por outro lado, se o direito de propriedade não tem outro fundamento ou razão de ser além do direito civil, pode desaparecer em virtude desse mesmo direito. E é sequer concebível que o direito civil tenha força suficiente para destruir o direito de propriedade? Longe disso; esse direito é uma das normas às quais o direito civil deve se conformar para ser justo. Há, portanto, no direito de propriedade algo anterior e superior ao direito civil: a consciência pública e o bom senso demonstram [539] que o direito de propriedade é uma manifestação de justiça e uma derivação do direito natural, mais imediata do que o direito civil. E mais: se o direito civil é o único fundamento e razão suficiente para o direito de propriedade, o dia em que o proletariado, sobrepondo-se aos proprietários, puder predominar na elaboração das leis e prescrever por meio delas a distribuição da propriedade e a cessação da propriedade pelos atuais possuidores, estará dentro de seus direitos, e a propriedade mudará legitimamente de mãos. Esta é a conclusão lógica e natural de tal teoria, muito adequada para favorecer e legitimar as reivindicações dos socialistas e internacionalistas.

3ª *Teoria do trabalho.*

"Supondo", diz Balmes, "que não exista propriedade, é claro que o título mais justo para sua aquisição é o trabalho empregado na produção ou formação de um objeto. Uma árvore que fica à beira-mar em um país selvagem não é propriedade de ninguém; mas se alguém a corta, a escava e faz uma canoa para velejar, poderia haver um título mais justo para a propriedade do marinheiro selvagem sobre sua embarcação rudimentar? Esse direito se baseia na própria natureza das coisas. A árvore, antes de ser trabalhada, não pertencia a ninguém; mas agora não é a árvore em si, mas um novo objeto; a forma da canoa é colocada no material, que é a madeira; e o valor que ela tem para as

necessidades da navegação é o efeito do trabalho do artesão. Essa forma é a expressão do trabalho; representa a fadiga, as privações, o suor de quem a construiu; e, portanto, a propriedade, neste caso, é uma espécie de continuação da propriedade dos poderes empregados na construção." O Autor da natureza quis que fôssemos submetidos ao trabalho, mas esse trabalho deve ser útil para nós, caso contrário, não teria propósito. A utilidade não seria alcançada se o fruto do trabalho não pertencesse ao trabalhador: como tudo pertence a todos, o trabalhador teria direitos iguais aos do preguiçoso; não haveria recompensa pelo trabalho e, portanto, faltaria o incentivo para trabalhar. [540]
Portanto, o trabalho é um direito natural à propriedade de seus frutos; e a legislação que não respeita esse princípio é intrinsecamente injusta. É indubitavelmente verdade que o trabalho é, se não o único, pelo menos o principal fundamento racional do direito de propriedade. Essa teoria também oferece a vantagem de explicar e conter a razão suficiente para a transmissão desse direito. As múltiplas relações e influências da pessoa que adquire propriedade por meio do trabalho legitimam e sustentam a capacidade da pessoa de transmitir a outros seu trabalho pessoal, representado pelos bens que lhe pertencem. Mesmo as transferências gratuitas são legitimadas pelo princípio do trabalho, visto que em todas elas — compra, venda, salário, trabalho etc. — não há, no resultado final, nada mais do que uma troca de trabalho ou dos produtos que ele representa. Nada é mais lógico, nada mais racional, nada mais conforme à natureza das coisas do que o reconhecimento do trabalho como origem e razão suficiente para o direito de propriedade; porque nada é tão racional e conforme à natureza das coisas como o homem ser dono daquilo que criou. E o que é o trabalho senão uma espécie de criação? Aquele que, por meio do trabalho, descobre a aptidão das coisas naturais para satisfazer as necessidades do homem; aquele que transporta produtos de um lugar para outro; aquele que, à força de regar a terra com seu trabalho e suor, extrai dela frutos e elementos econômicos que ela não produziria se deixada a si mesma; aquele que cultiva, combina, modifica e prepara as matérias-primas, colocando-as em condições de satisfazer imediatamente as necessidades físicas, intelectuais e morais do homem; Aquele que, por meio da ciência, descobre e ensina como tirar o máximo proveito das coisas, economizando tempo e trabalho, melhorando e multiplicando os produtos — tudo isso pode ser considerado, e é na realidade, a causa eficiente dos produtos correspondentes ao seu trabalho e, consequentemente, pela própria natureza das coisas, é senhor desses produtos, assim como do seu [541] trabalho, assim como das faculdades, forças e operações pelas quais executa esse trabalho, assim como da personalidade, origem e razão suficiente dessas forças e de sua aplicação ao trabalho. Em suma: a propriedade é criação pelo trabalho, e o direito que a ela se refere se identifica com o direito e o domínio que o homem tem sobre o seu trabalho, sobre as suas forças e faculdades como manifestações naturais da sua personalidade. Esta teoria do trabalho, sem dúvida, fornece uma base sólida e indestrutível para a propriedade, e parece que nada pode ser objetado a ela. No entanto, quando examinada minuciosamente e penetrando em seu cerne, veremos que ela não está isenta de dificuldades e inconvenientes. Em primeiro lugar, o trabalho de um homem

que já vive em sociedade não é tão *individual* e pessoal quanto parece à primeira vista, mas, ao contrário, possui muito de coletivo e cooperativo. Deixemos isso claro com um exemplo. Um homem pega um pedaço de pedra e faz uma estátua com ele. À primeira vista, parece que a estátua é o produto exclusivo do trabalho pessoal desse homem, ou que ele é o criador da estátua em virtude de seu trabalho. E, no entanto, a verdade é que esta estátua representa o trabalho de outros, combinado com o do escultor: A fornece ao escultor as ferramentas que ele usa, B os procedimentos que ele deve empregar para criar a estátua, C o alimento sem o qual ele não poderia trabalhar, D garante sua segurança pessoal para que ele possa se dedicar sem medo ao seu trabalho, etc., etc. Portanto, o trabalho do indivíduo na sociedade não é estritamente individual, mas sim uma aplicação concreta de forças sociais, isto é, do trabalho de outros membros da sociedade. Portanto, a teoria do trabalho, considerada abstratamente e sem restrições, parece orientar a distribuição do produto do trabalho entre os membros da sociedade.

Outra desvantagem mais ou menos bem fundada dessa teoria é que ela dá origem a uma desigualdade e desproporção, aparente, se preferirem, no fundo, mas real e irritante aos olhos da maioria, entre produção e trabalho. A acumulação de capital e sua relação com a distribuição da riqueza dão origem a essa desproporção. A imensa maioria dos homens vê que o capital contribui para a produção sem trazer consigo as condições gerais e ordinárias do próprio trabalho, representadas por esforços ativos, contínuos e árduos; eles veem, por outro lado, que, quando se trata de distribuir produtos, o capital exige e absorve uma parcela tão grande ou maior do que aquela concedida ao trabalho real e árduo. Nada é mais natural, depois disso, do que ver o trabalhador pedir e desejar que o Estado se apodere do capital e se torne seu único possuidor, a fim de salvar e realizar a teoria do trabalho, constituindo e considerando esta como base e única medida para a distribuição da produção. Parece, então, que a teoria do trabalho, como fundamento, medida e razão do direito à propriedade, prepara a mente e abre as portas para o comunismo e a propriedade estatal exclusiva. Deixando de lado, para não nos determos muito na possibilidade de dar uma solução satisfatória a essas dificuldades sem nos afastarmos da teoria do trabalho, acreditamos que a solução do problema relativo ao direito de propriedade não pode ser completa nem prática *somente* com a teoria do trabalho , mas sim é necessário relacioná-la com o que chamaremos *de direito à vida.* Ao nascer, o homem é dotado do dever e do direito de cumprir seu destino social e humano, que consiste na perfeição moral, no sentido acima explicado. O cumprimento desse destino exige, como condição primária e essencial de sua existência e consuma dentro de suas possibilidades, a preservação da vida. Portanto, o homem tem, acima de tudo e acima de tudo, *o direito de viver* e, como consequência legítima, o direito às coisas necessárias para satisfazer suas necessidades físicas. Portanto, todo homem ao nascer pode e deve legitimamente se considerar o futuro ou virtual proprietário das coisas necessárias à sua subsistência durante a vida, desde que forneça, de sua parte, a cooperação pessoal necessária para esse fim por meio do trabalho. No entanto, como, devido a complicações sociais e ao consequente conflito de direitos entre seus membros,

pode acontecer que ele não tenha o material e os meios para criar, por meio do trabalho, os produtos necessários à preservação da vida, é necessário que a sociedade ou o Estado preservem, garantam e protejam esse direito, na medida do possível, levando em consideração as condições e circunstâncias da sociedade. Em virtude desse direito primitivo e absoluto à vida, que fundamenta o direito à propriedade como resultado do trabalho, o homem tem o direito de exigir do Estado, e este tem o dever de tornar possível e facilitar, por meio de suas leis, os meios necessários para que todos se tornem proprietários ou possuidores das coisas indispensáveis à vida. Para cumprir esse dever, relacionado ao direito geral de propriedade de todos os seus cidadãos, o Estado não precisa interferir diretamente na gestão da propriedade privada, o que está fora de seu direito; Basta que, por meio de leis e regulamentos especiais, impeça a acumulação excessiva de riquezas nas mãos de poucos indivíduos, providencie os meios de aprendizagem, forneça e facilite a instrução, favoreça o desenvolvimento da indústria e do comércio, estabeleça e promova bancos, caixas econômicas e outros estabelecimentos semelhantes, cuidando para que sejam aplicados ao objeto de sua fundação e evitando o peculato e as fraudes em prejuízo dos necessitados, promova a moral, verdadeira fonte de trabalho útil e economia e, finalmente, encoraje, fomente e proteja as instituições e fundações de caridade, especialmente quando vivificadas pelo sopro divino da caridade cristã, meio talvez mais poderoso e eficaz do que as leis e regulamentos do Estado, para facilitar e multiplicar os recursos necessários à vida e, consequentemente, para assegurar e proteger o direito fundamental e primitivo que a esta se refere. Tal é a nossa teoria sobre o direito de propriedade, que resumiremos nas seguintes proposições, fazendo algumas aplicações.

1º A teoria da ocupação e da vitória é insuficiente para legitimar o direito de propriedade. [544]

2º A teoria da convenção e a do direito civil também são insuficientes para explicar e justificar este direito, ao qual apenas fornecem uma base muito frágil, que não tem relação com a importância, a inviolabilidade e o caráter de fixidez e imutabilidade que o direito de propriedade exige e assume.

3º A obra pode ser considerada como título legítimo, natural e principal do direito de propriedade, considerado em geral e com precisão das complicações e relações sociais, mas não como *título primitivo,* nem exclusivo e independente de outras relações.

4. O trabalho, como título e fundamento do direito de propriedade, pressupõe o direito anterior à preservação da vida; e, consequentemente, constitui a base original, ao menos parcialmente, do direito de propriedade.

5º O direito de propriedade abrange, portanto, dois elementos, dois princípios parciais, ou melhor, subordinados e relacionados entre si, que são: o direito à preservação da vida e o direito ao trabalho.

6º Daí decorre o dever do Estado: 1º manter e preservar, por meio de leis apropriadas, o direito dos diferentes membros da sociedade à posse dos recursos necessários à subsistência; 2º proteger os bens resultantes do trabalho como criação da personalidade

humana, sem prejuízo, porém, de impedir a sua acumulação excessiva, não só na medida em que se realize por meios imorais, como a força ou a fraude, mas na medida em que obste o direito anterior e superior dos outros à conservação da vida.

7. Deve-se ter em mente, contudo, que os dois princípios ou elementos que indicamos aqui como a origem do direito de propriedade constituem apenas a origem próxima ou imediata desse direito, mas não a origem primitiva, nem o fundamento absoluto da propriedade. Para se convencer disso, basta refletir que tanto o direito à preservação da vida quanto o trabalho pressupõem necessariamente: 1. a dominação do homem sobre a matéria, efeito [545] e consequência da superioridade e excelência de sua natureza, feita à imagem e semelhança de Deus; 2. e principalmente, a existência da matéria, sem a qual não se pode alcançar a preservação da vida, nem a segunda criação e apropriação das coisas por meio do trabalho. Não se trabalha sobre o nada: não se trabalha nem se pode apropriar daquilo que não existe. O trabalho, então, como origem da propriedade, pressupõe e pré-requer a existência da Terra e, consequentemente, a propriedade original e primitiva de Deus sobre ela, em virtude e por causa da criação. Assim como quem trabalha com o material ou a propriedade de outrem não torna a coisa sua, também o trabalho humano não poderia estabelecer ou legitimar o direito de propriedade se Deus, cedendo, por assim dizer, seu direito original e absoluto, não tivesse querido e predeterminado que a humanidade tornasse sua a terra e os materiais que ela contém e *se apropriasse dela* por meio do trabalho, desde que isso não fosse oposto pela apropriação já realizada por outra humanidade. Portanto, em Deus, e somente em Deus, deve-se buscar o fundamento primitivo, a razão *a priori* suficiente para o direito de propriedade. O trabalho humano, na medida em que poderia estabelecer e legitimar esse direito, na medida em que e porque Deus lhe deu a terra, que ele havia criado, para que ele trabalhasse: *ut operetur eam.* É assim que a propriedade é concebida e verificada como sagrada e inviolável, assim como a vontade divina e o domínio supremo do Criador sobre a criatura. É assim que o direito à propriedade deriva sua origem primitiva de Deus, e de Deus recebe sua suprema sanção, contida e representada naquela palavra divina: *non furlum* facies. Tentar estabelecer e legitimar a propriedade começa pela negação e usurpação daquilo que pertence a Deus.

Concluiremos observando que esta teoria, tal como está enunciada: 1º estabelece o direito de propriedade sobre uma base mais sólida, mais universal e mais completa do que a teoria que lhe dá no trabalho o seu único fundamento e razão suficiente; [546] 2º fecha a porta às teorias comunistas, que tomam como pretexto e ocasião a teoria do trabalho como princípio exclusivo da propriedade, em razão da desproporção mais ou menos real entre o trabalho e a distribuição dos seus produtos. Além disso, não há dúvida de que aqueles que pretendem destruir o direito de propriedade e estabelecer a partilha e a comunidade da propriedade, além de cegar as fontes do bem-estar geral e, sobretudo, de buscar uma organização incompatível com a existência da família e da sociedade civil e política, perseguem um ideal utópico que é absurdo na prática; pois, dada uma distribuição tão equitativa dos produtos distribuídos, corre-se o risco de ver desaparecer a associação

fundada sobre tais bases, como a experiência tem demonstrado repetidamente nas várias tentativas de associações de trabalhadores organizadas segundo essas linhas. O sucesso, nulo ou infeliz, obtido pelas diferentes associações organizadas sobre a base igualitária da comunidade de trabalho e remuneração, veio demonstrar *a posteriori,* e no campo experimental, o mesmo que a ciência e o senso comum haviam demonstrado e previsto *a priori.* A indisciplina, o ciúme e, sobretudo, a pretensão tão injusta quanto irrealizável de igualar a todos na remuneração e distribuição de benefícios, sem levar em conta a maior ou menor importância e influência positiva do trabalho de alguns com relação à produção social, produziram o resultado que naturalmente tinham que produzir, a dissolução e o desaparecimento de tais sociedades de maneira [547] mais ou menos violenta, e por meio de liquidações desastrosas (1). Se essas associações particulares não [548] conseguiram sobreviver com sua organização igualitária e comunista, é fácil prever o que aconteceria na associação que abrangesse uma nação ou Estado inteiro, organizado sobre tais bases, de acordo com os sonhos dos comunistas e socialistas.

{(1) Em confirmação disso, aqui estão alguns fatos retirados da *História da Internacional,* publicada no primeiro volume da *Biblioteca Social, Histórica e Filosófica:* "Quando uma associação é fundada, não com um objetivo puramente negativo, para espalhar o ódio e a guerra, mas com um objetivo positivo, para produzir e vender seus produtos, não basta ter mãos trabalhadoras; é necessária uma cabeça para dirigir seus esforços; é essencial que o trabalho seja compartilhado entre os trabalhadores; que o trabalho entregue por eles seja examinado para adquirir a convicção de que é bem feito; é essencial empregá-los na fabricação de produtos que agradem ao consumidor; uma vez fabricados, é necessário encontrar um ponto de venda para eles, é essencial saber como vendê-los para pessoas que possam honrar sua assinatura, se o caso surgir, como geralmente acontece, que aceitem pagamento, não em dinheiro, mas em letras de câmbio a um prazo mais ou menos longo.

»É inevitável que o associado ou associados que desempenham o papel de direção e intervenção possuam uma infinidade de conhecimentos que são perfeitamente inúteis para aqueles que apenas emprestam à sociedade o trabalho de suas mãos. Esses diretores, ou para Chamá-los pelo único nome que o espírito igualitário, e até certo ponto cioso dos associados, nos permite dar-lhes, esses administradores, que devem ter mais educação, mais inteligência, mais gosto, mais perspicácia, mais flexibilidade de caráter do que seus companheiros, sob pena de infortúnio para a sociedade e ruína para cada um dos associados, devem ter os mesmos direitos de todos os tipos, a mesma remuneração diária e uma participação igual nos lucros, como esses homens a quem devem ser superiores em quase todos os aspectos? Na maioria das vezes, essa questão foi resolvida afirmativamente; mas como a força dos eventos é maior do que todas as decisões de uma sociedade, qualquer que seja sua natureza, quase todas as associações se viram incapazes de encontrar administradores capazes nessas condições, e quando não foram mortos por indisciplina interna, pereceram porque foram mal dirigidos e administrados. Quando, por outro lado, esses líderes eleitos receberam o direito de comandar e agir com liberdade suficiente; quando, ao mesmo tempo, lhes foram concedidas vantagens pecuniárias em relação ao grau de inteligência e conhecimento de todos os tipos que se esperava que possuíssem, eles se tornaram objeto de tanto ciúme que não demorou muito para que ficassem incapazes de desempenhar suas funções.

»A força dos acontecimentos produziu, por ocasião desta grave questão do gerente, três ou quatro soluções diferentes, quase todas [548] igualmente desagradáveis para os trabalhadores, que se uniram na esperança de alcançar rapidamente o conforto sem qualquer tipo de superiores. Na maioria dos casos, a indisciplina dos associados e a incapacidade dos gerentes produziram, mais ou menos rapidamente, a ruína: em outros, um pequeno número de associados primitivos conseguiu, graças à separação ou ao cansaço dos demais, transformar-se em verdadeiros empregadores ou proprietários, administrando, para o bem ou para o mal, a empresa em condições quase semelhantes às das siderúrgicas fundadas e dirigidas por industriais.

»Às vezes, um gerente inepto e imoral precipitou a crise suprema, desaparecendo com os despojos do capital social. Vimos também algumas dessas repúblicas transformarem-se repentinamente em monarquias absolutas, como resultado de um ousado golpe de autoridade. Assim, a associação de fabricantes de estruturas de cadeiras, fundada em 1848 com quatrocentos membros e reconstituída em 1849, após inúmeras disputas internas, com apenas vinte membros, sofreu inúmeras vicissitudes por muitos anos.

Finalmente, pouco depois de 2 de dezembro, o gerente, Sr. Antoine, assumiu o poder absoluto.

Finalmente, a dedução íntima de nossa teoria sobre o direito de propriedade é que, se é verdade que a propriedade é legítima e inviolável por sua natureza, também é verdade que o direito do homem à preservação de sua existência e de sua vida não é menos legítimo e inviolável. Teorias que atacam o direito de propriedade e doutrinas internacionalistas são certamente absurdas, imorais e contrárias à razão, não menos do que à religião, mas em seu cerne há algo legítimo: há a aspiração de melhorar a condição precária do proletariado; há a lembrança e a proclamação do dever do Estado de impedir, pelo menos por meios indiretos, a aglomeração excessiva de riqueza nas mãos de poucos indivíduos e a consequente exploração dos pobres pelos ricos; e, acima de tudo, o dever de obter e facilitar, por meio de leis apropriadas e por todos os meios, a melhoria e o bem-estar das classes pobres.

Artigo VII
Direitos e deveres individuais: liberdade de imprensa.

O homem, antes de se tornar parte da sociedade, é humano e, como tal, carrega consigo direitos e deveres inerentes à sua natureza, independentes da sociedade. Nesse sentido, e somente nesse sentido, pode-se dizer com verdade que existem *direitos individuais, imprescritíveis* e *inlegislados.* Tais são, entre outros, o direito de buscar e abraçar a verdade, o direito de praticar a virtude, especialmente quando se trata da verdade religiosa e da virtude cristã, que estão intimamente relacionadas à perfeita felicidade do homem. Pois, se há algum direito verdadeiramente imprescritível e absoluto no homem, é o direito de prover os meios necessários à realização de seu destino final. Também pertencem à categoria de direitos individuais, ou melhor, direitos inatos e conaturais do homem, o direito de preservar a vida, o direito de defendê-la contra um agressor injusto, o direito à propriedade sobre o produto criado pelo trabalho legítimo e justo, o direito de abraçar o estado civil, o direito de escolher um modo de vida particular ou uma profissão particular, desde que não prejudique os direitos alheios ou o bem comum. A esses direitos individuais correspondem também deveres análogos, sendo o principal o de não impedir o exercício desses direitos por outros homens. Pertencem também a essa classe o dever de amar todos os homens como seres semelhantes e possuidores da mesma natureza; o dever de não matar nem maltratar outro homem; o dever de ajudá-lo quando o vir em necessidade ou [550] perigo. Esses deveres e direitos, com outros análogos, incumbem ao homem em razão de sua humanidade, simplesmente por ser homem, e, consequentemente, ele já os carrega consigo quando ingressa na sociedade. Contudo, aqui, como em outras questões, a razão humana tem dificuldade em evitar o exagero e o erro. Enquanto em épocas anteriores havia frequentemente uma tendência a violar e ignorar os direitos naturais do homem, hoje não é incomum vê-los exagerados e desnaturados. A tendência a exagerar esses direitos deve encontrar seu corretivo na natureza da relação do indivíduo com a sociedade. A multiplicidade de relações que se produzem entre os indivíduos de uma

sociedade civil e política, a complexidade dessas relações sociais, a inevitável colisão de direitos e deveres entre as diferentes classes e indivíduos que constituem a sociedade, os benefícios que dela derivam seus membros, a obrigação e o dever que lhe cabe de proteger e conciliar os direitos de todos e, sobretudo, o direito e mesmo o dever dos poderes públicos de conduzir a sociedade ao seu fim, preservando a ordem geral e proporcionando aos membros os meios para que alcancem sua perfeição na ordem física e moral, exigem imperativamente que o indivíduo perca uma parte de seus direitos para conservar, fortalecer e afirmar os demais, adquirindo ao mesmo tempo novos e, principalmente, o direito de se tornar participante das imensas vantagens e bens que a sociedade lhe traz.

Três consequências decorrem desta doutrina.

1º Os chamados direitos *individuais* não o são verdadeiramente, isto é, inlegislados e absolutos, senão com a condição de que o seu exercício não acarrete risco de colisão com outros direitos, e especialmente com o direito fundamental da sociedade de manter a ordem pública, a ordem moral e o bem geral dos seus membros.

2º Todos esses direitos, quando considerados como existentes e concretos no indivíduo de uma sociedade, carregam implicitamente consigo a condição de que seu uso ou exercício [551] não se oponha nem ao bem comum da sociedade nem ao dever que a sociedade tem de proteger os direitos de todos os seus membros. Essa condição se origina da mesma lei natural que impõe esse dever à sociedade, ou melhor, ao poder público que a governa, e que também prescreve que o bem público deve prevalecer sobre o bem particular.

3. Todos os direitos individuais, sem excluir os mencionados no início, estão sujeitos à legislação, direta ou indiretamente, em seu exercício corrente, em razão das circunstâncias e complicações que possam surgir. Mesmo o direito à preservação da vida, que se apresenta como o mais sagrado e inviolável de todos os direitos e fundamento de todos os demais, está sujeito a leis que prescrevem com precisão as circunstâncias, as condições e a forma de exercício desse direito. Nesse sentido e sob esse ponto de vista, não há direito individual absolutamente inlegislado. Isso não impede, contudo, que alguns direitos individuais estejam em relação mais direta e imediata com o direito natural e, portanto, por sua natureza, sejam mais independentes dos obstáculos e limitações do direito civil. Vale notar que aqueles que se apresentam como defensores *pro aris et focis* dos direitos individuais e os exageram ao máximo, na prática reconhecem e admitem sua relação de dependência com os poderes públicos e, consequentemente, sua suscetibilidade à limitação e à legislação positiva. Tomemos, por exemplo, os direitos individuais consagrados na Constituição soberanamente democrática e individualista de 1869, cuja essência e característica distintiva, pode-se dizer, consistem precisamente na proclamação de direitos individuais, imprescritíveis e inlegislados. Certamente, se existe tal direito, deve ser o direito à liberdade pessoal, isto é, o direito de não ser privado do livre uso da própria personalidade. Abramos, porém, nossa Constituição e examinemos suas palavras: "Nenhum espanhol poderá ser preso, exceto em virtude de mandado de um juiz

competente". O juiz competente nada mais é do que um agente do poder, um funcionário público e, consequentemente, segundo a teoria dos direitos individuais, nada pode ser feito contra um direito natural, inerente à personalidade humana, inseparável dela e, portanto, imprescritível e inlegislado, por ser anterior e independente da constituição social. Portanto, as palavras, *exceto em virtude de mandado de um juiz competente,* são uma condenação prática da teoria dos direitos individuais na boca de seus próprios defensores. A natureza das coisas tem mais força aqui do que as reflexões da razão revolucionária. As reflexões aqui contidas são aplicáveis a todos os chamados direitos individuais tão enfaticamente enunciados em nossa atual Constituição. Examinadas mais profundamente à luz da experiência e de suas consequências práticas, bem como em sua relação com o bem público e o interesse geral da sociedade, elas se mostram claramente infundadas e errôneas, para não mencionar ridículas e perigosas. Testemos isso com alguns exemplos e aplicações. "Ninguém poderá entrar na casa de um espanhol ou estrangeiro residente na Espanha sem o seu consentimento, exceto em casos urgentes de incêndio, inundação ou outro perigo similar, ou de ataque ilegal vindo de dentro, ou para ajudar uma pessoa que peça ajuda de lá." Consequência imediata. O assassino que acaba de cometer um crime, sob todos os aspectos, pode escapar com toda a certeza e facilidade à ação da justiça, pois nem particulares nem agentes da justiça podem entrar na casa do assassino sem *prévia ordem do juiz competente, e o ato pode ser praticado durante o dia.*

Consequências imediatas. A impunidade para o crime, a justiça social e a vida de cidadãos pacíficos e inocentes devem ser priorizadas em detrimento da busca na casa de um indivíduo, ou mesmo na de um criminoso.

“Nenhum espanhol que esteja no pleno gozo dos seus direitos civis poderá ser privado de: [553]

Sobre o direito de voto nas eleições para Senadores, Deputados, Deputados Provinciais e Vereadores...

Sobre o direito de se reunir pacificamente.

Consequências imediatas e indiretas. A lei natural e a natureza humana exigem a existência de Senadores, Deputados, Deputados Provinciais, etc.; portanto, uma sociedade sem este órgão é contrária à natureza humana e viola os direitos individuais, pois o direito a tais eleições não pode ser exercido ali. As autoridades públicas não podem impedir uma reunião de cidadãos, mesmo sabendo que atos obscenos e imorais estão sendo cometidos nessa reunião, ou que seu propósito é pregar e organizar a propaganda de doutrinas diretamente contrárias à família, à propriedade e aos fundamentos da sociedade; em outras palavras, a sociedade não tem o direito de impedir sua própria destruição e morte, nem a da vasta maioria de seus membros. A brevidade não nos permite deter-nos em examinar os demais direitos individuais consagrados na Constituição de 1969, aos quais as reflexões acima se aplicam facilmente, com a devida proporção. Abriremos apenas uma exceção para o direito nela consagrado de "expressar livremente suas ideias e opiniões, seja oralmente, por escrito, por meio da imprensa ou por outros

meios semelhantes". Isso está tão longe de constituir um direito individual ou natural do homem que é preciso, antes, dizer que essa liberdade é ilícita por sua própria natureza e, como tal, pode e deve ser limitada pelas autoridades públicas. Algumas palavras bastarão para demonstrar isso. Para todo homem de bom senso e conduta íntegra, é incontestável que a lei natural proíbe influenciar e cooperar para o mal do próximo. Não é menos verdade, infelizmente, que existem homens maus e perversos que, por malícia ou por fins privados, procuram incutir o erro nos corações e mentes de outros homens, e especialmente nas mentes dos simples e ignorantes. Portanto, a autoridade pública tem não apenas o direito, mas até mesmo o dever, de impedir o ensino e a propagação de doutrinas que, além de serem [554] evidentemente errôneas, são perigosas e contrárias ao bem-estar físico e moral dos membros da sociedade; e, por outro lado, também é obrigada a fazê-lo pelo dever principal e fundamental que tem de proteger os direitos de todos os cidadãos, e especialmente os dos fracos, simples e ignorantes, como os mais necessitados, sendo claramente evidente que um destes, e não o menos importante, é o direito de não se deixar enganar, seduzir e corromper pelos mais poderosos em inteligência, e sobretudo em astúcia e perversidade de coração. Deve-se notar também que é impreciso e falso afirmar que o homem tem o direito de expressar todas as suas ideias e pensamentos. O homem é obrigado pela mesma lei natural a buscar a verdade, a verdadeira perfeição do entendimento, a base e a condição da perfeição moral. A verdade é o bem do homem como ser intelectual, assim como a virtude é o bem do homem como ser moral. Em virtude da obrigação natural que o homem tem de aperfeiçoar e desenvolver seu ser e suas faculdades, ele é obrigado a buscar e abraçar a verdade, rejeitando o erro, com o mesmo direito e com uma obrigação tão próxima quanto a que tem de agir virtuosamente e evitar o vício. Portanto, a afirmação de que o homem tem o direito de expressar ou publicar livremente todos os tipos de ideias é completamente falsa e contrária à lei natural. Conclui-se do exposto que: 1. a liberdade de imprensa *absoluta* ou irrestrita é contrária à lei natural e, como tal, ilícita por natureza; 2. que o poder público pode e deve restringi-la e limitá-la, principalmente em questões relativas à religião, à moral e aos fundamentos da sociedade civil; 3. que as restrições que lhe são impostas, seja em relação a essas questões, seja em relação a questões científicas, literárias, artísticas, industriais, políticas, administrativas e outras semelhantes, devem estar relacionadas às condições especiais e ao estado da sociedade. Com relação a essas últimas questões, é geralmente apropriado conceder ampla liberdade de discussão entre os povos civilizados. [555]

Artigo VIII
Deveres do homem como elemento da sociedade civil.

Considerado como um elemento ou parte da sociedade civil, o homem pode ser considerado um *superior* ou governante, ou um súdito *,* sendo os deveres de cada um diferentes.

A) Deveres dos governantes.

"Governar", diz Santo Tomás, "é conduzir a coisa governada ao seu devido fim e de maneira adequada". Disto se segue que o dever fundamental e primário do Rei ou dos governantes supremos é governar e administrar a sociedade da maneira mais adequada para que seus membros possam realizar e obter com mais facilidade e segurança o fim para o qual vivem juntos. Para isso, três coisas são principalmente necessárias, de acordo com a oportuna e exata observação do supracitado santo Doutor: 1. Que haja paz e união entre os associados; 2. Que a multidão ou massa social seja dirigida e impelida a fazer o bem, para o qual a paz pública é uma condição indispensável; 3. Que, graças ao cuidado e à habilidade dos governantes, haja recursos abundantes ou pelo menos suficientes para satisfazer as necessidades da vida (1). Este dever fundamental e primário do governante [556] contém a origem e a razão suficiente para os deveres particulares e mais concretos que lhe correspondem, que são

{(1) «Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur: segundo, ut multitudo link pacis unita, dirigatur ab bene agendum; sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesutpposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo, pacis unitate [556] carens, dum contestat seipsam, impeditur a bene agendo: tertio vero requiritur, ut per regentisdustriam necessariorum ad bene vivirdum adsit sufficienscopia.» *Do Reg. principal, loc.* cit., cap. 5º.

Esta passagem de São Tomás confirma e declara o que indicamos anteriormente a respeito de sua teoria sobre o fim da sociedade civil, consistindo na perfeição moral do homem, mas incluindo nela como condições inerentes e naturais do mesmo, a paz e a segurança pública, juntamente com o bem-estar material.

a) Promulgar leis que, dadas as circunstâncias especiais da sociedade, sejam adequadas para preservar e consolidar a paz pública e a segurança pessoal e geral; bem como leis que visem ao aperfeiçoamento material, intelectual e moral dos seus súditos.

b) Promover e proteger as instituições que, por sua natureza, influenciam efetivamente a perfeição do homem como ser moral, que são, entre outras, a religião verdadeira, o culto divino, as corporações e os indivíduos que oferecem exemplos brilhantes de virtude, sejam ordens monásticas, associações piedosas ou instituições de caridade e beneficência.

c) Remover e evitar os obstáculos que se opõem ao aperfeiçoamento material e moral dos associados, e tudo o que retarda ou dificulta a obtenção desses bens, quer esses obstáculos e dificuldades provenham de instituições defeituosas, quer do abuso de indivíduos, tendo especial cuidado em manter o direito de cada cidadão contra a usurpação e o engano.

d) Favorecer e facilitar por todos os meios possíveis o bem-estar e a abundância dos súditos, arbitrar recursos em calamidades públicas para aliviar a sorte dos infelizes; e para atingir este objetivo

e) Promover e proteger a indústria, o comércio e as [557] artes. Defender, mesmo com armas se necessário, a honra e os direitos da sociedade e da Pátria; evitar contribuições excessivas, não impondo encargos superiores aos necessários ao serviço público e não para satisfazer ambições particulares, cuidando ao mesmo tempo que na distribuição dos encargos e das honras não sejam quebrados nem violados os direitos da justiça.

f) Defender os súditos, não somente contra as agressões externas, mas também contra os inimigos internos, sejam eles inimigos dos bens da fortuna ou da vida, como os ladrões e os assassinos, sejam inimigos dos bens sociais e morais, como aqueles que com palavras,

escritos, enganos e associações clandestinas seduzem os incautos e ignorantes, ou os incitam a atentados e insurreições que perturbem a paz pública, mesmo contra os próprios fundamentos da sociedade.
B) Deveres dos súditos.
a) Os deveres dos súditos na sociedade civil resumem-se ao dever fundamental de obediência às leis promulgadas pela autoridade competente, pelo menos quando não forem injustas. Já discutimos, ao discutir o direito humano, em que casos e sob que condições a obediência a leis injustas é lícita ou ilícita.
b) O súdito tem também o dever de professar amor à pátria ou sociedade à qual pertence, buscando sua honra e defesa.
c) A obediência devida às leis estende-se também aos magistrados encarregados de sua execução e aplicação e, em geral, o súdito é obrigado a prestar veneração, amor e submissão aos guardiões e delegados do poder público.

Capítulo Três
Deveres do Homem para com Deus

A base e a expressão dos deveres do homem para com Deus é a religião; daí a necessidade de abordá-la para reconhecê-la e afirmá-la.

Artigo I
Considerações sobre religião em geral.

A religião, em geral, é a relação moral do homem com Deus, e é por isso que Santo Agostinho disse: *Religio dicitur es eo quod nos religat omnipotenti Deo.*
Esta relação abrange tanto o entendimento quanto a vontade. Refere-se ao entendimento, porque a primeira condição da religião é possuir a verdadeira ciência, isto é, a verdade sobre Deus; pois, como escreve Lactâncio, nem a religião pode ser separada da sabedoria, nem a sabedoria da religião, havendo um e o mesmo Deus a quem devemos conhecer e a quem devemos adorar. (1) Refere-se à vontade, na medida em que esta, [559] com todas as coisas que dela dependem, deve ser submetida e oferecida a Deus por meio do amor, da adoração, do temor, da esperança, da ação de graças, com todas as outras afeições e atos pelos quais o homem adora a Deus, se aperfeiçoa moralmente e se aproxima de Deus como sua perfeição última e suprema.
{(1) «Non potest religio a sapientia separi, nec sapientia a Religione; "quia idem Deus est quem scire oportet, quod est sapientiae, et idem quem colere, quod est Religionis." Sêneca também escreve: "Primus deorum cultus, Deos credere: deinde, reddere iis majestatem suam, reddere bonitotem."}
Os *fundamentos* racionais da religião, segundo isto, são dois principalmente: 1º. Reconhecer e confessar que Deus é um ser absoluto ou autoexistente , infinito, eterno, o princípio supremo, do qual todas as coisas se originam e dependem através da criação e

conservação, e, entre outras coisas, e especialmente, o homem, sua imagem e semelhança; 2º. Reconhecer e confessar que Deus é o Bem supremo, o termo final de nossos desejos, esperanças e aspirações, a perfeição e suprema felicidade do homem, reconhecendo e confessando ao mesmo tempo que todas as coisas são regidas e governadas por sua providência, mas com cuidado especial para o homem, a quem ele concedeu a faculdade de conhecer e cumprir a lei moral, por meio da qual ele se aproxima de Deus na vida mortal e entra em sua posse na vida imortal. A religião é, portanto, *natural* ao homem em pelo menos dois sentidos: 1) porque a) o que a razão lhe ensina sobre Deus, b) a lei natural e a inclinação da natureza, c) a fraqueza moral e as dificuldades da vontade em fazer o bem, tudo isso excita o homem, aconselha-o, persuade-o e obriga-o a cumprir seus deveres religiosos para com Deus; 2) porque as práticas religiosas relativas a Deus são co-naturais e necessárias ao homem, quer o considere em si mesmo ou em relação à sociedade. Não há dúvida, de fato, de que somente a religião fornece ao homem motivos suficientes ou suficientemente poderosos para agir bem no fórum interno da consciência, de onde a bondade e a maldade morais das ações externas derivam sua origem e razão suficiente. O desaparecimento da restrição moral da consciência, baseada no conhecimento da vontade de Deus, manifestada e revelada nas leis naturais e divinas; O desaparecimento da sanção divina através das recompensas e punições da vida futura [560] traria consigo o desaparecimento mais ou menos completo da moralidade pública e privada, a desordem das paixões e tal indisciplina por parte dos homens que a preservação e regularidade da vida social e política se tornariam moralmente impossíveis. Essas reflexões levam às seguintes consequências, tão importantes quanto lógicas:
1. A religião é um dos fundamentos mais necessários da sociedade, que, uma vez privada da verdade religiosa, ou cai sob o chicote do tirano ou é dilacerada por convulsões anárquicas. Quando a restrição moral da consciência e da religião desaparece de um povo, o homem fica à mercê de suas paixões, que se transformam e se concentram no egoísmo *em* todas as suas formas: a violência, a discórdia e a desorganização social só encontram então um corretivo mais ou menos eficaz na força e no terror.
2º O estado de anarquia silenciosa, os perigos de crises, de revoluções e a perturbação quase constante e permanente das sociedades modernas, têm sua origem e reconhecem como razão principal suficiente o ateísmo prático dos governos que ou ignoram, ou desprezam, ou rejeitam e excluem do Estado a verdadeira religião e mesmo toda religião, como se sua intervenção e influência na Administração e nas leis não fossem benéficas à sociedade, mesmo na ordem puramente política, civil e econômica. A justiça de Deus, que não admite parcialidade e que atinge tanto os poderosos como os pobres, tocou com seu dedo onipotente os governantes incrédulos e irreligiosos, e os faz tremer a cada momento, ao rugido terrível das revoluções que destroem os tronos dos reis, e ainda mais aqueles ministros e governantes que vêm da classe média, que, no meio de seu egoísmo sensualista e sua indiferença religiosa, percebem e ouvem o rumor sinistro das torrentes de sangue e ruínas que as classes deserdadas amontoarão sobre eles como um castigo digno e justo pelas doutrinas irreligiosas e anticatólicas [561] que semearam em seus

corações e em sua inteligência. É oportuno acrescentar agora que a necessidade e a existência da religião natural não excluem a necessidade de uma religião *revelada* e sobrenatural. Pois é inquestionável que a história e a experiência demonstram a inadequação da razão humana para prestar a Deus o culto que Ele merece e para estabelecer uma religião pura, santa, imaculada, perfeita e digna de Deus. O politeísmo, o islamismo, o budismo, com todos os erros grosseiros e inconcebíveis que os acompanham; a imoralidade e a corrupção dos costumes que se revelam entre povos e classes que rejeitam ou encaram com indiferença as verdades e máximas da religião cristã em nossos dias, apesar de sua civilização, formada por correntes cristãs; finalmente, os gravíssimos erros, tanto especulativos quanto práticos e morais, em que caíram os maiores gênios do paganismo, e em que caem hoje aqueles que rejeitam e combatem a verdade cristã, demonstram a impotência da razão humana para fundar uma religião perfeita, digna de Deus e do homem, e a consequente necessidade de Deus vir em auxílio do homem por meio de uma revelação positiva e especial. Portanto, a pretensão dos deístas e racionalistas de negar a necessidade relativa e a existência da religião revelada, tal como representada pelo catolicismo, é ilegítima e contrária à razão, à experiência e à história, especialmente se se levarem em conta os motivos racionais da sua credibilidade e as características que a distinguem, dando testemunho evidente e irrefutável da sua realidade aos olhos de todo o homem de boa-fé e, sobretudo, de boa vontade. Pois a verdade é que há demasiadas razões para suspeitar, como vários escritores observaram (1), que o que desperta a ira e [562] a repugnância dos deístas e racionalistas contra a religião revelada não é tanto a parte relativa ao entendimento, como a parte relativa à vontade, isto é, a perfeição e a santidade da lei moral que ela contém.

{(1) Citaremos, entre outros, Laurentie, que se expressa nos seguintes termos sobre este assunto: «Le mot de *révélation* ou de Religion *revelée* leur est un object d'efrroi, et ils se réfugient dan [562] une suree Religion *Naturelle,* qui les met à l'aise. A diferença é explicada trop aisément. Desque par la révélation Dieu apparait, la moral a une origine assurée, la religião a une sanction éclatante et souvéraine; não é possível ser construído pela razão de um império telefônico. Il faut donc flechir; il faut donc corrige a vida; Il faut donc attacker et dompter ses penchants... Ce mot de *révelation* l'effarouche donc, parce que seul il donne la raison des devoirs qui vont saisir la conscience dans son mystériux silencioso, et dans ses plus caches replis. Não há outra razão para a resistência filosófica à religião revelada.» *Enciclope. do* século XIX, t. XXI, pág. 221.}

Há ainda outra razão, não menos convincente e decisiva, a favor da necessidade de uma revelação religiosa. Mesmo que quiséssemos admitir que a razão humana, tal como representada por certos filósofos eminentes, possa reconhecer e constituir um sistema religioso-moral completo, algo certamente inadmissível face aos ensinamentos da história (1), a revelação seria sempre conveniente e necessária para que a imensa maioria dos homens, a quem nem a sua razão nem as necessidades ordinárias e prementes da vida permitem conhecer a verdade religiosa e moral de forma completa e certa, [563] possam tomar posse desta verdade de forma fácil, segura e não causada por erro, condições que se encontram na palavra ou revelação divina.

{(1) Depois de apontar os erros de toda espécie, e especialmente de ordem religiosa e moral, professados por filósofos e legisladores pagãos, Drey acrescenta: "Tal é a religião da natureza, que deifica a natureza e as coisas naturais, e que encontramos na história dos povos, que ou se prostram e tremem diante do primeiro objeto da natureza que lhes é apresentado, conforme este lhes possa servir ou prejudicar; isto é fetichismo: ou adoram animais, como os egípcios; ou veneram os grandes corpos celestes, depositários das forças elementares, como os povos do Oriente, da Babilônia a Cartago, passando pela

Ásia Ocidental; ou, finalmente, deificam o homem, como o fez a mitologia dos gregos." *Diction. Encyclop. de la Theol. cath.,* vol. II, p. 90.}

Com razão, portanto, e com profunda razão filosófica, São Tomás ensina que a revelação divina é necessária, não apenas com respeito às verdades que estão inteiramente além do alcance da razão humana, como os dogmas ou mistérios da Trindade, da Encarnação, etc., mas também com respeito a certas verdades que, absolutamente falando, não são superiores à razão humana. A ignorância da maioria dos homens, afastados das especulações científicas pela preguiça, pela impotência e, acima de tudo, pelas necessidades e preocupações da vida material, seria suficiente para provar a necessidade daquela revelação divina, a única capaz de facilitar e assegurar verdades morais e religiosas para a generalidade dos homens. A isto se acrescenta: 1. Que a razão humana, somente após longas, difíceis e complexas investigações, e portanto induzida ao erro, pode chegar a um conhecimento certo e completo dessas verdades; 2. Que as paixões humanas, especialmente durante certos períodos da vida, têm um poder considerável para obscurecer essas verdades (1). [564]

{(1) Aqui está a notável passagem de São Tomás, à qual aludimos no texto: «Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujusmodi veritas solummodo rationi subscribenda reliqueretur. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem, propter complexionis indispositionem, ex qua multi sunt naturaliter indispositi ad sciendum... Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris... Quidam autem impediuntur pigrita; ad cognitionem enim eorum, quae de Deo ratio investigae potest, plana praecognoscere oportet, cum fere totius Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Sic ergo, non nisi cum magno labore studii, ad praeditae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci uploade volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit apetitum.

Secundum inconveniens est, quod illi qui ad praeditae veritatis [564] cognitionem pervenirent, vis per longum tempus pertinente; tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur... tum propter hoc, quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionium anima ffuctuat, non est apta tam altae veritatis cognitioni... meneret igitur humanum gênero, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines maxime perfeições et bonds facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudem, proveniret.

Tertium inconveniens est, quod researchi rationis humanoe plerumque falsitas admixcetur propter debilitatem intellectus nostri... Inter tumba etiam vera, quae demonstrantur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur... Et ideo oporttuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem (*da ordem natural*) de rebns divinis, hominibus exibicioni. *Soma. Cont. Gent.,* lib. Eu, cap. 4º}

Artigo II

Deveres decorrentes da religião em geral.

O que foi dito no artigo anterior leva à afirmação de certos deveres do homem para com Deus, do ponto de vista da religião em geral.

O primeiro dever do homem, desse ponto de vista, é buscar e investigar qual é a verdadeira religião, caso ele não a possua ou tenha dúvidas racionais sobre o assunto.

Em virtude das prescrições da lei natural, o homem é obrigado a prestar a Deus o culto que Lhe agrada e [565] em conformidade com a Sua vontade, cumprindo todos os Seus preceitos e deveres religiosos na forma e nas condições determinadas pelo próprio Deus.

E como, para cumprir tudo isso, é necessário saber de antemão qual é a verdadeira religião entre as várias religiões positivas que disputam o domínio do mundo, daí o estrito

dever de buscar a verdade sobre este ponto. Homens de ciência e de um certo iluminismo, que professam o racionalismo, o protestantismo, o indiferentismo ou o deísmo, pecam, sem dúvida, contra este dever e contra a própria lei natural, visto que é muito difícil e moralmente impossível para tais homens encontrarem-se em ignorância invencível da verdade da religião católica. O segundo dever é abraçar a religião verdadeira, uma vez reconhecida como tal. Essa adesão deve estender-se não apenas às coisas que a razão humana compreende, mas também àquelas que ultrapassam seus poderes naturais.
A razão nos mostra que podem existir verdades inacessíveis ou superiores à razão, visto que a razão divina é infinitamente superior à razão humana e possui uma verdade infinita e absoluta, da qual a razão humana apenas percebe alguns vislumbres em meio a sombras, dúvidas e obscuridades. Portanto, a partir do momento em que se reconhece que a religião A é a expressão e manifestação de Deus, deve-se adotá-la e conformar-se a ela em todos os seus extremos, submetendo a própria razão e vontade à razão e vontade de Deus.
Daí o terceiro dever, professar a verdadeira religião, não apenas com a boca e o intelecto, mas com a vontade e o coração, ou seja, a obrigação de conformar e ajustar a própria conduta moral aos preceitos e máximas nela contidos. Na realidade, o principal fim pelo qual Deus revelou a verdadeira religião ao homem é precisamente para que o homem, cumprindo e observando seus preceitos morais e máximas divinas, possa alcançar sua perfeição moral na vida presente e alcançar a perfeição suprema e a felicidade na vida futura. O quarto dever é prestar culto religioso a Deus, não [566] segundo a vontade, invenções ou caprichos dos homens, mas na forma prescrita por Deus e pelos depositários e órgãos de sua vontade. Esse culto deve ser interno, externo e público, como será explicado no artigo seguinte. O quinto dever é preservar, defender e propagar a verdadeira religião, uma vez que ela tenha sido conhecida e adotada. Deus, que deseja que *todos os homens sejam salvos e conheçam a verdade* , segundo as palavras de São Paulo, também deseja não apenas que o homem preserve a verdadeira religião, mas também que a comunique e facilite aos outros da maneira e forma que suas circunstâncias permitirem. E, ao fazer isso, o homem cumpre e simultaneamente cumpre um dever de gratidão para com Deus e de amor e verdadeira benevolência para com os outros homens, para os quais nada é mais importante do que conhecer e adotar a verdadeira religião.

Corolários

1. *A indiferença religiosa, além de absurda em si mesma, é indigna do homem* . É absurda porque ou supõe que Deus é indiferente a ser adorado de forma verdadeira ou falsa, ou supõe que todas as religiões são igualmente boas e verdadeiras. É indigna do homem porque é indigna de um ser racional e moral não se preocupar em conhecer e abraçar a verdadeira religião, sem a qual é impossível agradar a Deus e alcançar, ou mesmo conhecer, seu destino na vida presente e após a morte.
2. *O latitudinarismo,* segundo o qual o homem pode alcançar a vida eterna praticando qualquer religião, mesmo que não seja o catolicismo, deve ser rejeitado como irracional.

Exceto em caso de boa-fé, o que não é muito fácil para certas classes nas sociedades civilizadas, ou em caso de providência extraordinária, o homem não pode alcançar a felicidade perfeita da vida eterna fora da Igreja Católica, órgão e representante da religião revelada. Com razão, portanto, a seguinte proposição é condenada no *Syllabus* : "Os homens podem encontrar o caminho para a salvação eterna e alcançá-la no culto de qualquer religião." [567]

Artigo III
Culto divino.

Já dissemos antes que um dos principais deveres que emanam da religião é dar a Deus o culto que Ele merece: porque, com efeito, o culto pode ser considerado a manifestação religiosa por excelência por parte do homem.
Primeiro falaremos sobre a necessidade de adoração e depois sobre a liberdade de adoração.

Tese 1:
O homem deve honrar a Deus, não apenas com a adoração interior, mas também com a adoração externa e pública.

1º *Culto Interno.*
Que o homem deve a Deus adoração, honra, reverência, amor, temor e gratidão, o que constitui a adoração interna, é uma daquelas verdades que podem ser chamadas de autoevidentes e de senso comum para qualquer um que admita a existência de Deus. Somente os ateus, portanto, podem negar essa adoração interna, por meio da qual a alma humana entra em comunicação mais ou menos íntima com Deus, reconhecendo e confessando Seu domínio e excelência sobre todas as criaturas, Sua suprema bondade, Sua justiça, Sua providência e os grandes benefícios que recebe de seu Criador.
2º *Culto externo.*
a) A razão suficiente para o culto divino abrange dois elementos principais, que são: 1º, reconhecer e confessar o domínio e a superioridade infinita de Deus, em razão dos quais é devida a Ele completa submissão da parte de toda criatura, e em particular da parte do homem; 2º, reconhecer e [568] confessar a Sua suprema bondade e paternal providência, em razão das quais é devida a Ele ação de graças pelos benefícios recebidos dEle; assim, o homem não está menos sujeito e dependente de Deus pela parte do corpo do que pela parte da alma, e Lhe deve ação de graças pelos benefícios e bens corporais e sensíveis, não menos do que pelos espirituais e inteligíveis: então, assim como o homem deve a Deus o culto interno pela parte da alma e pelos bens espirituais, também o deve pela parte do corpo e pelos bens que lhe dizem respeito.

b) A própria experiência nos mostra que o homem, durante sua vida presente e em virtude das próprias condições de sua natureza espiritual e material, tanto inteligível quanto sensível, eleva-se à ordem inteligível passando primeiro pela ordem sensível, havendo relações íntimas e múltiplas entre sensibilidade e inteligência, entre corpo e alma, entre paixões e vontade. Assim, assim como vemos que a alma depende de coisas materiais e sensíveis para o conhecimento intelectual e científico, a ponto de este último não poder existir ou se desenvolver no homem se os sentidos e a sensibilidade não funcionassem nele, também o culto interno falharia se não fosse excitado, mantido e vivificado por meios externos e sensíveis. Portanto, o homem precisa fazer uso do culto externo, mesmo que seja apenas para manter vivo, preservar e fomentar o culto interno. Este é, sem dúvida, mais principal e importante do que o culto externo, e pode-se até dizer que é o fim imediato do culto externo, sem o qual o culto interno desapareceria ou perderia seu vigor e eficácia.

3º *Culto público.*

As reflexões precedentes demonstram também a conveniência e a necessidade do culto público. E, na verdade,

a) Assim como o culto interno exige e apela ao culto externo por meio de palavras e sinais corporais de adoração e reverência, como um meio natural de excitar, renovar e afirmar o culto interno da alma, assim também o culto externo exige e apela ao seu auxílio o culto público ou coletivo,[569] sendo, como é, incontestável e uma verdade de experiência, que o culto público, solene e coletivo contribui poderosamente para excitar, afirmar e até mesmo ampliar o culto interno e externo nos indivíduos.

b) Negar que o culto público seja muito adequado para influenciar poderosamente a vida privada, interna e externa, seria negar o princípio da imitação no homem, a força do exemplo e o poder do princípio da reunião e da associação. Quando muitos homens se reúnem e, ao se encontrarem, entram em contato uns com os outros, suas almas são elevadas, engrandecidas e revigoradas pela influência recíproca que exercem uns sobre os outros por meio de uma ação e reação misteriosas.

c) Se acrescentarmos a isso que o culto público é um corolário lógico de uma religião pública; que o culto público serve para fortalecer os laços morais, sociais e políticos dos indivíduos; que as cerimônias e os ritos do culto público são como símbolos sensíveis, externos e simples de dogmas religiosos e morais, será necessário reconhecer que o culto público coletivo e solene é extremamente útil e até necessário para o homem religioso, e que também está em completa harmonia com seus instintos, condições e necessidades no presente estado de união da alma e do corpo.

Tese 2ª
A liberdade absoluta de culto ou religião é ilícita por natureza.

Para evitar erros, estabeleceremos o significado da tese com as seguintes observações:

1º Por liberdade de culto não entendemos a liberdade de *consciência,* isto é, a liberdade de professar internamente esta ou aquela religião, mas sim aquela que se refere à profissão externa e pública de toda espécie de cultos e religiões.
2. Se por liberdade de consciência se entende que o poder público [570] ou a lei humana não têm o direito de obrigar alguém a uma crença religiosa particular, não há objeção em admiti-la, porque a jurisdição puramente interna da consciência não está sujeita à legislação humana. Mas se se entende que o homem tem o direito (quero dizer, *um direito* , e não uma faculdade ou liberdade física *,* como tem de cometer homicídio, sem por isso ter *um direito*) de abraçar e seguir em seu coração qualquer religião que desejar, então, neste sentido, a liberdade de consciência é inadmissível; porque a lei natural impõe ao homem o dever de buscar e abraçar a verdade, e isso é ainda mais verdadeiro quando se trata da verdade religiosa. Portanto, o homem não tem o direito de abraçar e professar qualquer religião, mas tem o direito e o *dever* de abraçar e professar a verdadeira religião, e a omissão desse dever só pode ser desculpada pela ignorância invencível sobre a verdadeira religião, uma ignorância que é muito difícil de existir na grande maioria das sociedades civilizadas, e acima de tudo em certas classes e pessoas que rejeitam a religião cristã e revelada.
Dito isto, aqui estão algumas evidências para a tese:
1. A indiferença religiosa é ilícita por sua natureza e contrária à reta razão e à lei natural; porque admitir e professar a indiferença religiosa é o mesmo que admitir e professar que todas as religiões são igualmente verdadeiras, o que é absurdo, visto que contêm dogmas e máximas contraditórios; ou que Deus é indiferente a ser adorado com culto legítimo ou ilegítimo, com verdade ou com mentiras. Portanto, a liberdade de culto, que implica e carrega consigo a indiferença religiosa, é ilícita e contrária à reta razão. Portanto, aqueles governantes e legisladores que, embora reconheçam e professem a verdade da religião cristã, agem contra a justiça, contra a verdade e contra os interesses da sociedade, sabendo também que ela é professada por toda a nação, com raríssimas exceções pessoais, introduzem a liberdade de culto na sociedade, à qual seus membros já causam danos gravíssimos sem necessidade, visto que, para salvar o direito problemático de alguns [571] indivíduos sobre isso, a tolerância religiosa é mais do que suficiente, isto é, não forçar a prática externa da verdadeira religião com penalidades e punições.
2. É contrário a toda justiça e à reta razão conceder os mesmos direitos e proteção ao bem e ao mal, à verdade e ao erro; pois a lei natural e os princípios eternos da moral e da justiça proclamam que o homem é obrigado e tem o dever de buscar e abraçar a verdade e a bondade moral, rejeitando e evitando o erro e o mal. Ora, introduzir a liberdade de culto numa nação católica nada mais é do que cooperar na introdução do erro e do mal, concedendo-lhes direitos iguais quanto à verdade e à bondade. A força deste argumento aumenta quando se considera que a introdução da liberdade de culto traz consigo, por parte dos adeptos das falsas religiões e, sobretudo, dos homens perversos e maus que existem em todas as sociedades, o direito e o poder de seduzir pessoas incautas, simples e ignorantes a erros morais e religiosos, privando-as assim, por assim dizer, dos grandes

benefícios e consolações que a verdadeira religião traz ao homem para a sua vida presente e futura. E aqueles que cooperam com as suas ações nessa liberdade e no poder da propaganda irreligiosa são responsáveis por esses males perante a sociedade e, sobretudo, perante Deus.

3º Os gravíssimos males que a liberdade de culto geralmente acarreta seriam suficientes, na ausência de outras razões, para condenar a sua introdução numa nação que esteja em plena e pacífica posse da verdadeira religião.

a) As guerras civis, as divisões internas, as revoltas e a anarquia são muitas vezes consequências e frutos da introdução da liberdade de culto numa nação outrora católica, como demonstra a história a respeito da Alemanha, da Suíça e da França nos tempos antigos, e como demonstra a experiência a respeito do nosso próprio país, que foi entregue à divisão, à contenda e à fúria dos cidadãos, e infelizmente ameaçado pela guerra civil, principalmente por causa da introdução prematura da liberdade de culto,[572] e da excitação, da agitação e das profundas perturbações causadas por esta introdução.

b) Produz e causa dissensões entre famílias, desobediência e desprezo dos pais pelos filhos, amargura, tristeza e sentimentos profundos entre pessoas próximas ou pertencentes à mesma família (1); numa palavra, a liberdade de culto tende a afrouxar e a romper os laços da família em todas as suas manifestações.

{(1) O Sr. La Fuente, em sua excelente obra *A pluralidade dos cultos e seus inconvenientes,* registra com razão as seguintes reflexões sobre este ponto: "O espetáculo de uma família dividida por opiniões religiosas é muito triste e na Espanha seria muito mais. O pai, protestante, vai ou não vai à igreja; o filho, cético e racionalista, vai ao bilhar ou ao cassino, enquanto a mãe e sua filha, como outra Santa Mônica, vão à igreja, suportando a zombaria de uma e o desdém da outra, para lamentar seu desvio e pedir a Deus que as devolva ao bom caminho...

Oh, por mais que se queira dizer, deve ser horrível o sofrimento de um católico quando vê morrer alguém querido dentro de sua própria casa, dentro de sua própria família, e quando assiste de braços cruzados passarem os momentos em que poderia ser salvo, e a hora da eternidade se aproximar para aquela alma que em poucos instantes talvez seja, por sua falta de fé, reprovada, inexoravelmente e irrevogavelmente perdidos, e perdidos para sempre.

Um indiferente, uma pessoa de espírito livre, não consegue entender; eu sei, mas qualquer católico moderadamente fervoroso entenderá muito bem.

E então, mais tarde, ao acompanhar seus restos mortais até o local de descanso final, vá com eles até a porta do templo ou do cemitério e diga aquelas palavras que, nesses casos, o grande O'Connell pronunciaria ao acompanhar os restos mortais de um amigo protestante: "Minha amizade termina aqui!" Páginas 290-91.

c) A isto se soma a necessidade de mudar a legislação de um povo em numerosas e importantes questões, o que traz consigo graves perturbações sociais.

E, acima de tudo, há o grande perigo da desmoralização privada e pública; pois a verdade é, e a experiência o demonstra com demasiada clareza, que a liberdade de culto é, na prática [573], um pretexto para ocultar e legitimar aos olhos do público ou a ausência de qualquer religião, ou as paixões e os vícios malignos. Quão poucos, se é que algum, católicos *práticos* e temperantes abandonam o catolicismo para abraçar outra religião! Na ordem prática, a liberdade de culto pode traduzir-se em liberdade do vício.

Observação. A liberdade de culto, proclamada como um bem e um direito absoluto, não deve ser confundida com a *tolerância* dessa liberdade. As razões apresentadas comprovam a falsidade da doutrina que considera essa liberdade um bem em si mesma e um direito ao qual os representantes ou guardiões do poder público não podem se opor

em circunstâncias normais e gerais. No entanto, quando essa liberdade já está estabelecida, consolidada e incorporada nas leis e costumes de uma sociedade, ela não só pode ser tolerada, como deve ser *tolerada* para evitar males maiores, ou enquanto não for possível restabelecer a unidade religiosa sem perigo ou grave perturbação.

Objeções

Obj. 1ª Sendo Deus inteligência infinita, conhece perfeitamente as intenções, os afetos, os pensamentos e as necessidades do homem, sem necessidade de manifestações vocais ou de outros sinais exteriores: por isso, o culto exterior é supérfluo e inútil.

Resposta: Talvez ninguém acredite que essa objeção vulgar tenha sido renovada por ninguém menos que o fundador e principal representante do racionalismo transcendental (1); e, no entanto, [574] isso aconteceu. De resto, a solução dessa objeção já está indicada nas provas da tese. Em primeiro lugar, o culto externo é um protesto religioso e um reconhecimento prático de que o homem depende de Deus para o corpo e as coisas sensíveis, assim como para a alma e as coisas espirituais, e é também uma profissão explícita de subordinação a Deus por parte do corpo e dos sentidos.

{(1) Veja, no entanto, as seguintes palavras de Kant citadas por Oischinger: "A oração, como culto formal e interior, e consequentemente como meio de graça, é uma ilusão e uma superstição, é fetichismo; porque não é nada mais do que a expressão de um desejo formulado diante de um Ser que não precisa que lhe falemos de nossas necessidades para conhecê-las." *Diction. enciclop.,* vol. XIX, p. 473.}

Em segundo lugar, palavras, inclinações e outras manifestações externas servem para excitar, fomentar e vivificar os sentimentos internos, que definham mais ou menos sem essa excitação, devido à relação que existe no presente estado de união da alma com o corpo entre a ordem sensível e externa e a inteligível e interna. “A mente humana”, diz São Tomás, “precisa da excitação ou ajuda das coisas sensíveis para se unir a Deus... e por esta razão, no culto divino é necessário lançar mão de algumas coisas corpóreas, para que por este meio a alma possa ser excitada a atos espirituais, por meio dos quais se une a Deus {(1) *Sum. Theol.,* 2ª 2ª, qest. 31, art. VII}.” “E estas coisas externas”, acrescenta ele mais tarde, “não são apresentadas a Deus porque Ele precisa delas, mas na medida em que são certos sinais de obras espirituais e interiores, que são aquelas que Deus principalmente aceita.”

«Com relação aos homens, usamos palavras», diz ele em outro lugar {(2) *Ibid.,* questão 91, art. 1}, «para lhes manifestar os nossos conceitos e sentimentos interiores... Mas com relação a Deus, usamos palavras, não para manifestar os nossos conceitos ou sentimentos Àquele que vê e sonda os corações, mas para excitar a nós mesmos e àqueles que nos ouvem à Sua reverência. E por esta razão o louvor da boca é necessário, não por Deus ou para Deus, mas por causa do próprio louvador.» [575]

Obj. 2ª A um culto puramente espiritual corresponde um espírito puro: como Deus é espírito sem qualquer mistura de matéria, seu culto deve ser também puramente espiritual ou interno.

Resposta: Em primeiro lugar, como já foi dito acima, a razão suficiente para a necessidade do culto externo não deve ser buscada em Deus, mas no homem, como ser composto de matéria e espírito. Em segundo lugar, a objeção apenas provaria que o culto interno é mais

primário e importante do que o culto externo, mas não que este último seja inútil, nem que lhe falte importância e utilidade relativas. "A religião", diz São Tomás a esse respeito, "considera os atos interiores como principais e como aqueles que lhe pertencem diretamente; ao mesmo tempo, considera os atos exteriores como secundários e subordinados aos internos".

Objeção 3: Contra a segunda tese, pode-se objetar que a liberdade de culto ou de religião pertence ao homem por direito natural, contra o qual a lei humana não tem poder. E que essa liberdade pertence ao homem por direito natural é provado porque o homem, segundo sua própria natureza, tem a liberdade de crer nisto ou naquilo a respeito de Deus e do culto que lhe é devido.

Resposta: A afirmação de que a lei natural permite ao homem professar qualquer culto e religião que lhe agrade é tão falsa quanto irreligiosa. O que foi dito para demonstrar esta tese prova que a lei natural, longe de conceder ao homem o direito de professar qualquer religião, impõe, ao contrário, o dever de professar a verdadeira. Portanto, a lei humana, na hipótese de a sociedade possuir a religião verdadeira, ao proibir a introdução e a profissão pública de religiões falsas, longe de agir contra a lei natural, na verdade favorece seu cumprimento. A única coisa à qual a lei humana não se estende, e não deve se estender, é à proibição penal da profissão puramente interna de uma religião falsa.

A origem deste e de outros sofismas semelhantes sobre o assunto é que a faculdade *física* ou liberdade de [576] fazer algo se confunde com a *faculdade ou liberdade moral;* ou, o que é a mesma coisa, a *faculdade* e o poder de fazer algo se confundem com o *direito* de fazê-lo. E é o mesmo que se alguém dissesse: eu *posso,* isto é, sou o dono e capaz de determinar matar Peter: portanto, tenho *o direito* de fazê-lo, isto é, tenho a liberdade moral de matar Peter; o que é o mesmo que dizer que posso executar esta morte sem violar a ordem moral.

Obj. 4ª Da solução precedente e das provas da tese decorre que os governantes dos países infiéis ou heréticos têm o direito de impedir a introdução e a pregação do Evangelho nos seus territórios.

Resposta: Esta dedução é ilegítima, porque supõe que a lei natural concede os mesmos direitos ao erro e ao mal que à verdade e ao bem; supõe também que as provas e características da verdade da religião católica são iguais às provas e características de outros cultos: uma dupla hipótese que nenhum homem sensato admitirá indubitavelmente, se proceder de boa-fé. Portanto, os governantes de nações infiéis e heréticas, longe de terem, *por si só* ou em virtude da lei natural, o direito de impedir a introdução da religião católica, têm, pelo contrário, o dever de adotá-la eles próprios e de fazer com que seus súditos a adotem, a menos que uma ignorância invencível os isente dessa obrigação, uma ignorância que é difícil de encontrar nos governantes de nações mais ou menos civilizadas, e especialmente nas cristãs heréticas ou dissidentes.

Obj. 5ª Os defensores da liberdade de culto em nosso país costumavam ou costumavam justificar sua necessidade e conveniência com razões como as seguintes: 1º que a liberdade de culto atrai capital estrangeiro, aumentando assim a riqueza pública; 2º que o

clero católico se torna mais ativo e se aperfeiçoa pela luta e discussão com ministros de outras religiões; 3º que os católicos sinceros e verdadeiros se tornam mais fervorosos na piedade e mais firmes na fé.

Resposta. Respondendo brevemente a estas razões, diremos [577] antes de tudo que, mesmo que estas vantagens fossem reais, nunca seriam suficientes para contrabalançar os gravíssimos males, inconvenientes e perigos que a introdução desta liberdade produziu, produz e produzirá numa nação eminentemente católica, como a Espanha. Além desta consideração geral, eis algumas especiais, relativas às três razões da objeção:

a) Para qualquer homem de boa-fé, é inquestionável que a unidade religiosa em nada impediu ou perturbou a introdução de capital estrangeiro. Além do fato de os capitalistas serem, em geral, suficientemente *descuidados* para se importarem muito com essas questões, é certo que ninguém se incomodou com tal causa, em virtude da tolerância geral e prática introduzida e incorporada aos costumes públicos. Se, então, o capital estrangeiro não veio, certamente não foi devido à falta de liberdade religiosa, mas por outras causas e razões que não cabe aqui examinar. Basta notar, em corroboração a tudo o que foi dito, que a experiência nos ensina que nem o capital estrangeiro nem a riqueza pública aumentaram desde a introdução da liberdade religiosa com a Revolução de Setembro. O que aumentou depois foi a paralisia industrial e comercial, *a pobreza* e a miséria pública.

b) Sem levar em conta que os ministros católicos precisam aprender com os de outras religiões, nem na ordem moral nem na ordem científica (1), estabelecer a utilidade e a necessidade [578] da liberdade de culto sobre tais razões equivale a dizer que é preciso fazer com que haja guerras para que se formem bons capitães, que haja muitas doenças e grandes pestes para que os médicos se tornem mais ativos e mais estudiosos.

{(1) "Os policultistas querem", diz o Sr. La Fuente com razão, "que o bispo anglicano Colenso, que não admite a divindade da Bíblia, venha reformar e ensinar nosso clero? William Cobbet demonstrou, sem sombra de dúvida, que o clero anglicano só se dedica a ganhar dinheiro, e provou isso com números e com argumentos que não puderam ser respondidos. E quando os próprios protestantes riem da atividade de seu clero na vida espiritual, querem vir apresentá-la como modelo para a nossa?" *Obra citada,* pp. 376-377.}

c) Em primeiro lugar, na nação que preserva a unidade católica há também católicos *fervorosos* , sinceros e perfeitos, em tantos ou até mais numerosos do que pode haver nas nações onde reina a liberdade de culto. A isto se acrescenta a fortíssima consideração de que é melhor que *todos* sejam católicos, mesmo que haja muitos mornos e imperfeitos; porque, no fim, estes estão no caminho fácil da saúde, pois, enquanto conservam a fé, conservam o princípio e o germe para voltar a Deus e à prática da religião na vida e na morte, vantagem que não alcançam aqueles que perderam a fé ou abandonaram a verdadeira religião.

Artigo IV

Dos direitos e deveres inerentes e consequentes à Igreja de Cristo, como órgão da verdadeira religião.

Para reconhecer os deveres que incumbem ao homem em relação à Igreja Católica, como órgão da verdadeira religião, é necessário conhecer previamente a sua natureza e constituição, para daí deduzir os seus direitos e os consequentes deveres do homem para com ela. [579]

I. Natureza e constituição própria da Igreja.

Uma discussão detalhada desse argumento cabe à teologia. Precisamos apenas dar uma ideia geral dele, como base racional para os direitos e deveres relativos à Igreja; ideia que reduziremos aos seguintes pontos:

1. Quando chegou a plenitude dos tempos, como predito pelos antigos patriarcas e profetas, Cristo apareceu *na Terra e conversou com os homens. O Verbo se fez carne e habitou entre nós* para reparar a grande queda moral da humanidade e para colocá-la novamente em condições de alcançar a felicidade sobrenatural de ver Deus como Ele é, face a face: *videmus eum sicuti est, facie ad faciem,* como diz o Apóstolo. Com esse objetivo, e para facilitar o conhecimento e a prática da humanidade no caminho que conduz a esse destino final, Ele instituiu na Terra uma sociedade religiosa na qual todos os povos e todas as épocas têm um lugar. Essa sociedade é o que chamamos de Igreja de Cristo, a Igreja Católica, porque é a depositária da fé e da doutrina revelada, dos sacramentos, da graça e dos meios providos e necessários para santificar o homem, fornecendo-lhe ao mesmo tempo uma cabeça suprema e infalível, que a governaria e a preservaria perpetuamente sob o governo e a ação do próprio Cristo como cabeça invisível.
2. Como todos os homens são obrigados a fazer parte desta sociedade religiosa, fora da qual não há salvação para o homem, o seu divino Fundador quis que o seu reconhecimento fosse fácil e acessível a todos, tornando-a, por conseguinte, *visível* e como que palpável e manifesta a todo o homem que quisesse procurar a verdade divina de boa fé. Por esta razão, adornou-a com as características especiais, ao mesmo tempo brilhantes e fáceis de discernir, que [580] distinguem a sua Igreja, na qual resplandecem *a unidade,* a santidade *,* a universalidade *e* o carácter *apostólico* ou fundado , propagados e continuados até nós pelos apóstolos, através de uma sucessão perpétua e constante de Pontífices e Bispos, de doutrina, sacramentos e hierarquia.
3. A *forma* de governo na Igreja é uma teocracia monárquica, com participação aristocrática e democrática. É *uma teocracia* porque sua cabeça suprema é o próprio Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, em quem reside a plena autoridade para governar e governar sua Igreja, como ele comprova ao preservá-la e conduzi-la até o fim, apesar de todos os perigos, armadilhas e vicissitudes da vida humana. É *monárquica* na medida em que o próprio Cristo comunicou a São Pedro e seus sucessores uma autoridade suprema e independente para governar e governar a Igreja, sujeita, porém, às leis fundamentais e divinas, como os dogmas revelados, os sacramentos, a hierarquia, etc. É *aristocrática* na medida em que o Sumo Pontífice não pode destruir a ordem hierárquica

composta por bispos, padres e ministros; e, além disso, porque os bispos têm, por direito divino, o direito de intervenção direta no governo da Igreja, tendo sido colocados pelo Espírito Santo para governar a Igreja de Deus: *Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei.* É *democrática;* a) porque o Sumo Pontífice toma posse de sua dignidade por eleição e não por direito hereditário; b) porque ele, como os bispos, padres e ministros, são eleitos e provêm de todas as classes sociais, sem distinção de classe e, mais ainda, sem distinção de povos, tribos, línguas, climas e civilizações (1). Deve-se ter em mente, no entanto, que embora a eleição do Sumo Pontífice pertença aos homens, não são eles que conferem ao eleito o poder e a jurisdição supremos para governar a Igreja, poder e jurisdição que ele recebe do próprio Deus. [581]

{(1) «Sous le monarque éternel, escreve Rohbacher a este respeito, et invisível, le Cristo, est un monarque visível et mortel, filho [581] vicaire, le Pape, qui a reçu de lui la pleine puissance de pâitre et de regir l'Eglise Universelle. Par son canal d'autes princes et pasteurs appéles en partage de sa sollicitude, reçoivent à pâitre et à regir des Eglises particulières, non pas comme ses vicaires ou tenentes, mas comme princes, et pasteurs véritables. Em suma, nem o papauté, nem o espiscopat, nem o simples sacerdócio são hereditários. Tout se recrute dans le peuple, qui est toute l'humanité chrétienne. O dernier pode se tornar a estreia. Um pêcheur de Galilée será o primeiro Pape, Saint-Pierre; um trácio torna-se o Cênon de papel; le fils d'un charpentier de Toscane, le pape Gregoire VII; "Le fils d'un domestique anglais, la pape Adrien IV, un petit pâtre le pape Siste V." *História de l'Eglis.,* t. 1, pág. 366.}

4. O *fim* da Igreja, em relação à vida presente, é a perfeição espiritual do homem, sua santificação pela graça divina e pelas boas obras por ela fecundadas. Em relação à vida futura, é a obtenção da vida eterna, que consiste na união mais perfeita com Deus através da intuição da essência divina. Os principais *meios* para realizar e alcançar esse duplo fim são a fé, a graça, os sacramentos, as virtudes e o culto divino.

5º Da doutrina exposta sobre a constituição e a natureza da Igreja decorrem as seguintes consequências:

1. A Igreja é uma sociedade que goza de completa independência de qualquer autoridade humana e de toda a sociedade civil, uma vez que o próprio Deus é seu autor e legislador, e depende dele para parte de sua fundação, propagação, forma, doutrina, culto, sacramentos, hierarquia, conservação, fim e meios; a menos que alguém queira negar que o poder de Deus e a lei divina não estão sujeitos ao poder humano ou à lei civil.

2. A hierarquia eclesiástica, fundada na lei divina e procedente do próprio Cristo, possui uma autoridade de lei divina e, como tal, é independente de toda autoridade humana. Portanto, nenhum poder humano tem o direito [582] de limitar, restringir ou impedir o exercício do poder e da jurisdição que o Sumo Pontífice, os bispos, os presbíteros e outros ministros da Igreja têm em relação aos seus membros.

3. A Igreja de Cristo possui vida própria, autoridade própria, organismo próprio, com o consequente direito de implementar os meios necessários à sua própria preservação, expansão e propagação. Em virtude desse direito divino e da própria vontade de Cristo, é direito da Igreja exercer livremente esse direito.

a) *O ministério doutrinal,* isto é, o ministério da palavra de Deus, cujas principais manifestações e formas são a pregação do Evangelho, as decisões dogmáticas e disciplinares, a interpretação da Sagrada Escritura e a proscrição dos erros religiosos.

b) *O ministério sacerdotal,* isto é, a administração dos sacramentos, o exercício das funções sagradas que a eles se referem, o sacrifício da Missa, com outras análogas, quer estas funções pertençam aos sacerdotes, quer aos outros graus superiores ou inferiores da hierarquia eclesiástica.
c) *O ministério jurídico,* isto é, o poder de estabelecer e promulgar leis destinadas a promover a santidade dos costumes dos fiéis, a preservar e a fomentar a união e a subordinação entre os membros da Igreja, e a prover a Igreja de ministros idôneos para exercer em toda parte este tríplice ministério que Jesus Cristo confiou à sua Igreja.
6. A Igreja Católica constitui, portanto, uma sociedade ao mesmo tempo natural e sobrenatural. É uma *sociedade natural:* 1. porque seus membros são homens, que é necessário aperfeiçoar sem destruir sua natureza ou suas condições humanas, pois a graça não destrói, mas aperfeiçoa a natureza; 2. e, sobretudo, porque realiza e realiza melhor do que qualquer outra sociedade a aspiração do homem ao infinito e é a expressão máxima do sentimento religioso que se revela nas profundezas do coração humano. [583] É uma sociedade sobrenatural *,* no sentido e do ponto de vista de que sua fundação, propagação, doutrina, sacramentos e, sobretudo, seu fim, seus meios, superam as forças da natureza humana e reconhecem como princípio o próprio Deus, autor da *graça,* isto é, da ordem sobrenatural. Disto se pode dizer, com razão, que a Igreja é a sociedade mais perfeita e admirável que os homens já conheceram, e vem a ser a realização daquele *ideal* de sociedade universal, tão desejado e previsto por alguns grandes gênios da antiguidade pagã, entre eles Platão e Cícero.

II. Direitos da Igreja e deveres do homem relacionados a esses direitos.

Da doutrina exposta no parágrafo anterior, não é difícil deduzir os principais direitos da Igreja e os deveres que decorrem do homem em relação a ela. Eis os seguintes:
1. *A Igreja tem o direito de pregar o Evangelho em todo o mundo.* Uma vez que Cristo fundou e estabeleceu a Igreja como uma sociedade religiosa necessária para que todos os homens alcancem a vida eterna, ela tem o direito divino de se espalhar por toda parte, tornando-se visível a todos os homens, sem o qual eles não poderiam cumprir sua obrigação de entrar nesta Igreja nem alcançar seu destino final e perfeição suprema. Além disso, o próprio Jesus Cristo concedeu à Igreja esse direito quando disse aos Apóstolos: *Euntes docete omnes gentes...* docentes *eos servare quacumque mandavi vobis:* Pregai a todas as nações, ensinando-as a observar as coisas que vos ordenei. A autoridade divina e suprema de Cristo,[584] o direito dos homens à verdade e, acima de tudo, o direito e a necessidade de fazer parte da sociedade religiosa instituída por Cristo para poder realizar seu destino e perfeição final, contribuem para demonstrar o direito que a Igreja tem de se espalhar por toda parte por meio da pregação do Evangelho.
Este direito pertence aos homens

a) O dever de abraçar a fé de Cristo e observar seus preceitos e máximas, depois de ter reconhecido sua verdade.
b) Da parte dos príncipes e governantes, o dever de não resistir ou impedir a pregação do Evangelho, e até mesmo de protegê-la e facilitá-la; e esta obrigação ou dever é mais grave com relação aos príncipes e governantes das nações cristãs, mesmo que sejam heréticos, porque são menos facilmente desculpados pela ignorância.
c) Os príncipes católicos têm o direito de combater os não católicos que impedem a propagação da verdadeira religião ou a perseguem. Do direito divino da Igreja de se propagar, o direito de proteger, neste caso, e de repelir a violência ou a injúria que lhe sejam feitas, impedindo o seu exercício, deriva dela e é comunicado aos príncipes que são seus filhos.
2. *A Igreja* tem o direito de estabelecer e promulgar leis para o governo, a direção e o aperfeiçoamento de todos os cristãos, sejam superiores ou súditos. Essas leis têm força não apenas obrigatória, mas também coercitiva, visto que a Igreja recebeu de seu divino Fundador não apenas a autoridade legítima para promulgá-las, mas também para sancioná-las por meio de penas espirituais, como excomunhão, interdição, etc.
A este direito da Igreja corresponde, por parte dos homens:
a) *O dever de obediência* ou submissão; pois, segundo o julgamento do próprio Jesus Cristo, aquele que não obedece à Igreja deve ser considerado gentio e publicano.
b) *O dever de liberdade* dos magistrados [585] e dos governantes civis, sendo incontestável que, se os fiéis têm o dever de obedecer e cumprir as leis eclesiásticas que visam o seu bem espiritual e verdadeiro, com igual ou maior razão têm os magistrados o dever de não impedir a promulgação e a observância dessas leis, sob pena de violar, por um lado, o direito da Igreja de as promulgar e, por outro, o direito dos cidadãos de não verem obstáculos colocados à sua perfeição moral e espiritual.
É fácil inferir daqui que os príncipes e magistrados que colocam obstáculos ou impedem a publicação de leis, decretos, constituições e bulas relativas à fé, aos costumes e à disciplina agem contra toda lei e justiça, exceto nos casos e nas condições em que a própria Igreja lhes concede esse poder.
3. A Igreja tem o direito, e o direito divino, de propor e declarar as verdades pertencentes à fé católica, com respeito ao dogma e à moral; e, além disso, de estabelecer sua disciplina, pois ela é a *coluna* e *o firmamento da verdade,* e do próprio Cristo ela recebeu autoridade suprema para isso.
Este direito pertence a todos os fiéis, sejam súditos ou superiores:
a) O dever de abraçar e consentir com essas verdades com fé divina, e de conformar a própria conduta a elas, seja ela moral ou disciplinar.
b) Da parte dos príncipes e magistrados, o dever de proibir e impedir, conforme as circunstâncias da sociedade o permitirem, a publicação e a propagação de doutrinas contrárias a essas verdades, seja porque tais doutrinas resultam em dano moral e espiritual aos súditos, cujo bem devem buscar e cujo dano e engano devem evitar, seja

porque, como *príncipes e magistrados católicos,* devem obediência, proteção e auxílio à religião católica.
4. *A Igreja tem o direito de supervisionar a educação pública* e, consequentemente, de intervir nas instituições públicas de ensino frequentadas pelos seus súditos. A razão é que, sem esse direito, ela não pode evitar o [586] perigo de os fiéis serem enganados e pervertidos, nem pode exercer, de forma expedita e prática e útil para os fiéis, o direito de examinar doutrinas e condenar erros contrários à religião. Correspondendo a esse direito, os governos católicos têm o dever de conceder, ou pelo menos não impedir, a intervenção do Sumo Pontífice e dos bispos na educação pública. Isso sem levar em conta que essa intervenção é do maior benefício para as próprias autoridades públicas; pois a experiência nos ensina muito bem que o ensino das doutrinas católicas, e consequentemente a intervenção da Igreja na educação pública, é o meio mais poderoso, mais prático e mais eficaz de restringir o povo em seus deveres, de evitar insurreições e distúrbios sociais, de moralizar as massas e de manter e consolidar o espírito de ordem, obediência e submissão dos governados. Este direito da Igreja é diretamente oposto ao monopólio universitário e à educação oficial, nos quais o Estado se arroga o direito de dar ao povo um ensinamento ou doutrina específica, violando os direitos e liberdades não apenas da Igreja, mas também dos pais de educar e ensinar seus filhos. Neste caso, como em muitos outros, a sociedade moderna regride ao paganismo antigo e ao despotismo cesariano, praticamente proclamando o direito do Estado de educar seus cidadãos à vontade e de exercer sobre eles os direitos de rei e pontífice, reassumindo em si todos os direitos, sagrados e profanos, civis e políticos.
5. *A Igreja tem o direito de adquirir e possuir bens temporais.* Se esse direito é reconhecido em outras sociedades e em indivíduos, deve ser reconhecido com ainda maior razão na Igreja de Cristo, uma sociedade perfeita, se é que alguma vez existiu uma, independente, autônoma e um organismo perfeito. Por outro lado, esta Igreja não pode subsistir adequadamente, nem se desenvolver e propagar, sem o culto, que requer ministros, templos, altares, paramentos e uma centena de outros objetos, que não podem ser obtidos de maneira digna sem a posse e o domínio [587] dos bens temporais. A isto deve-se acrescentar que esses bens são uma condição quase necessária para a independência e liberdade de ação que a Igreja de Cristo e seus ministros exigem. A este direito corresponde o dever dos príncipes e governos de conservar e proteger a propriedade da Igreja e das suas corporações, bem como o direito de a adquirir. Se surgirem quaisquer inconvenientes do exercício deste direito e posse, ou melhor, da acumulação excessiva de propriedade, eles têm um meio fácil de remediar esses inconvenientes, não com violência e pilhagem, nem muito menos negando à Igreja o direito de adquirir e possuir, mas chegando a um acordo com o Chefe da Igreja, que nunca recusa quando os inconvenientes são reais e a exigência dos governos é racional. Escusado será dizer que este *confisco eclesiástico,* tão acarinhado e estimado pelos governantes modernos, nada mais é do que uma verdadeira violação do direito de

propriedade, uma pilhagem injusta, quer considerada à luz da razão correta e do direito natural, quer à luz da ideia religiosa.

Corolários

1. A base fundamental da relação entre a Igreja e o Estado deve ser colocada na distinção absoluta, combinada com uma dependência relativa entre ambos. Há *distinção,* e se preferirem, independência absoluta entre a Igreja e o Estado; pois a origem, o fundamento, o fim, os ministros e os meios correspondentes de um e de outro são completamente diferentes. Há, no entanto, *dependência relativa;* pois assim como os católicos e os próprios ministros da Igreja, como indivíduos e membros da sociedade civil, estão sujeitos às leis e aos ministros da Igreja no que diz respeito a questões espirituais.

2º Esta distinção absoluta entre uma sociedade e outra, entre um poder e outro, é o fundamento mais sólido e a condição *sine qua non* da liberdade, tanto individual como [588] civil e política (1), que não pode subsistir nem consolidar-se sem a distinção e a separação dos dois poderes. Negar isto é abrir a porta ao apotegma, à expressão lógica e máxima do despotismo: *cujus est regio, illius est religio.*

{(1) Esta é uma afirmação com a qual Guizot e os políticos mais sensatos e ilustres dos nossos dias concordam.
Veja como o Enciclope se expressa sobre o assunto *. do século XIX:* «On an essayé de nos jours de nier la necesité de cette distiction, et l'on n'a pas vu qu'en le faisant on niait un des progrés les plus positifs, et les plus incontestables des temps modernes. Qual é o significado, com efeito, da confusão de duas pessoas? Em primeiro lugar, ele chegou, de um lugar, que a sociedade religiosa perdeu seu cacactère d'universalité... Do outro lado que as nações privadas do bem espiritual, isoladas por seus interesses religiosos como por seus interesses políticos, retomados em sentimentos de hostilidade e exclusão recíprocos aux peuples anciens... Em suma, a garantia la plus puissance de la liberté de tous serait anéantie... une même domination s'appesantirait sur l'âme, et sur le corps, et tout recours serait enlevé aut droit individuel. Ce que nous venons de dire não é uma hipótese pura fundada apenas em deduções lógicas e rejeitada em tentativas positivas. A experiência é feita, e a passagem oferece exemplos de muitos fatos que não sinalizam; a história do califado surge em uma demonstração evidente...
Parmi les Etats chrétiens fondés sur des principes análogos, nous citerons la Russie. Si este passado, o momento da decadência não chegou, se a expansão conquistadora foi o último encore, a reunião de dois poderes e néanmoins produziu um desfasamento de seus efeitos, o despotismo barbare, e o impitoyable que cada dia se manifestou na Europa por aquela nova iniqüidade. *Enciclope. do XIX século.,* tom. 20, pág. 286.}

Section Notes

Outline Notes

Chapters Notes

Prólogo

Inicio

Prólogo da primeira e segunda edição.

Sumário

Paginação geral

Conteúdo do livro.

Cap. 1: Considerações Gerais sobre a Filosofia

Noções gerais

Cap. 2: Livro Um, Lógica, Seção Um: Lógica Geral

Dos signos, discursos, etc

Cap. 3: Livro Um: Lógica Seção Dois: Lógica Especial

Noções lógicas, construções, natureza, etc.

Cap. 4: Livro Dois. Psicologia, Seção Um: Psicologia Empírica

Psicologismo escolástico tomista & geral

Cap. 5: Livro Dois. Psicologia Seção Dois: Psicologia Racional

Demonstrações do psicologismo filosófico

Cap. 6: Livro Terceiro: Ideologia

Noções de ideia, ideologia, ideólogos, etc

Cap. 7: Livro Quatro, Ontologia da Metafísica Geral

Definições, conceitos gerais, etc

Cap. 8: Livro Cinco, Metafísica Especial: Cosmologia

Articulações metafísicas fundamentais

Cap. 9: Livro Seis: Teodiceia

Da existência de Deus, etc

Cap. 10: Sétimo Livro: Da Moralidade

Noções de filosofia moral

Cap. 11: Sétimo Livro. Moral, Primeira Seção: Moral Geral ou Nomologia.

Tratado da moral prática

Cap. 12: Sétimo Livro. Moral, Segunda Seção: Ética Especial ou Lei Natural.

Tratado da moral prática e fundamentação jusnatural